AUSSERCANONISCHE PARALLELTEXTE

ZU DEN EVANGELIEN

VON

ALFRED RESCH

I.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

ZEHNTER BAND

AUSSERCANONISCHE PARALLELTEXTE

ZU DEN EVANGELIEN

GESAMMELT UND UNTERSUCHT

VON

ALFRED RESCH

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1897

AUSSERCANONISCHE

PARALLELTEXTE

ZU DEN

EVANGELIEN

GESAMMELT UND UNTERSUCHT

VON

ALFRED RESCH

ERSTER THEIL

TEXTKRITISCHE UND QUELLENKRITISCHE GRUNDLEGUNGEN

PARALLELTEXTE ZU MATTHÄUS UND MARCUS

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893 1894

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

SEP 30 1937

AUSSERCANONISCHE

PARALLELTEXTE

ZU DEN

EVANGELIEN

TEXTKRITISCHE UND QUELLENKRITISCHE

GRUNDLEGUNGEN.

VON

ALFRED RESCH.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

I. II. III. IV 1/2. V. VI. VII. VIII 3/4. IX 1. X 1. M. 189 —

I, 1/2. Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter. Von **Adolf Harnack.** VIII, 300 S. 1882. M. 9 —

I, 3. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche. Von **Adolf Harnack.**
Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians. Von **Adolf Harnack.**
Zur handschriftlichen Ueberlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451. Von **Oscar v. Gebhardt.** III, 196 S. 1883. M. 6 —

I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt.**
Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack.** LIV, 176 S. 1883. M. 7.50

II, 1/2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack.** Nebst einem Anhang: Ein übersehenes Fragment der *Διδαχή* in alter lateinischer Uebersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt.** 70 u. 294 S. 1884. M. 10 —
(II, 1/2. nicht mehr einzeln käuflich.)

II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, von **Eberh. Vischer.** Mit Nachwort von **Adolf Harnack.** 137 S. 1886. M. 5 —

II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn.** XXVII, 75 S. 1886. (Einzelpreis M. 4.50); M. 3.50

II, 5. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.** 106 S. 1886. M. 4 —

III, 1/2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche v. Prof. Lic. D. **Friedr. Loofs.** 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 317 S. 1887. M. 10 —

III, 3/4. Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von Pfarrer Dr. **Georg Bert.**
Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, von **Adolf Harnack.** LII, 466 S. 1888. M. 16 —

IV. **Die griechischen Apologeten.**

1. Tatiani oratio ad Graecos. Recens. **Ed. Schwartz.** X, 105 S. 1888. M. 2.40
2. Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Recens. **Ed. Schwartz.** XXX, 143 S. 1891. M. 3.60
3. Theophili libri tres ad Autolycum II, III. Recens. **Ed. Schwartz.** } In Vorbereitung.
4. Iustini martyris apologia et dialogus cum Tryphone Iudaeo. Recens. **O. de Gebhardt** et **A. Harnack.** }

Diese Ausgaben der Griechischen Apologeten sind nur mit kurzem sprachlichen Commentar und Registern versehen und sollen zum Gebrauch bei Vorlesungen oder in Seminaren dienen, weshalb auch deren Preise möglichst niedrig gestellt wurden.

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

AUSSERCANONISCHE

PARALLELTEXTE

ZU DEN

EVANGELIEN

TEXTKRITISCHE UND QUELLENKRITISCHE

GRUNDLEGUNGEN.

VON

ALFRED RESCH.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893.

Vorwort.

τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.
Col. 3, 11.

φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες παρ' αὐτοῦ, μήτε προστιθεὶς ἐπ' αὐτοῖς μήτε ἀφαιρῶν ἀπ' αὐτῶν. Const. VII, 14. Agrapha p. 134.

ὁ κατὰ τὴν γραφὴν ὀνομαζόμενος δόκιμος τραπεζίτης καὶ εἰδὼς πάντα δοκιμάζειν καὶ τὸ μὲν καλὸν κατέχειν.
Orig. Opp. III, 815. Agrapha p. 116.

„Aussercanonische Evangelienfragmente" — so lautet der wenig beachtete zweite Titel des Werkes, welches unter dem bekannter gewordenen Namen „Agrapha" im V. Bande dieser „Texte und Untersuchungen" zu veröffentlichen vor drei Jahren mir vergönnt gewesen ist. Dasselbe sollte nur der Vorläufer eines weit grösseren Werkes sein, von welchem ich hier das Einleitungsheft darbiete. Durch den oben erwähnten Untertitel und durch die damit gegebene Bezeichnung der s. g. Agrapha als „Aussercanonischer Evangelienfragmente" einerseits sowie durch den Titel: „Aussercanonische Parallelltexte zu den Evangelien", unter welchem ich dieses Hauptwerk einführe, andrerseits, kennzeichnen sich beide Werke nach ihrer inneren Zusammengehörigkeit.

Der Name „Agrapha" war durch die literärische Tradition gegeben und seiner praegnanten Kürze wegen mir sehr willkommen, obwohl ich im Übrigen denselben jedem Tadel gern Preis gebe. Denn ich leugne es nicht: dieser Name „Agrapha" sagt so ziemlich gerade das Gegentheil von dem, was ich mit den Worten: „Aussercanonische Evangelienfragmente" als zweiten Titel darunter gesetzt hatte. „Agrapha" — Ausflüsse einer mündlichen, ohne Schrift fortgepflanzten, evangelischen Überlieferung: so hatte man ursprünglich den Terminus „Agra-

pha" gemünzt; dagegen aber diese „Agrapha" der Hauptsache nach als aussercanonische Reste einer schriftlichen Evangelientradition nachzuweisen, das war der Zweck meines Werkes, ein Zweck, dessen Bezeichnung durch den zweiten Titel: „Aussercanonische Evangelienfragmente" bereits vorweg genommen war. Also eine contradictio in titulo!

Aber wer hätte nicht schon auf dem Gebiete der Evangelienforschung die Weitschweifigkeit und Abgeblasstheit der einander so ähnlichen Büchertitel unangenehm empfunden? Und wer sollte mir nicht zustimmen, wenn ich behaupte, dass die der Praegnanz und der charakteristischen Kürze entbehrenden Titel, mit denen die meisten Werke aus dem Gebiete der Evangelienkritik ans Tageslicht getreten sind, wenig geeignet waren, das Interesse für den Inhalt derselben zu wecken? Wer sollte es mir nun verdenken, wenn ich den bekannten und doch wenig gekannten, mit einem gewissen Reiz des Geheimnisses umgebenen, Namen der „Agrapha" benützte, um damit eine neue Zugangspforte zu dem Gebiete der Evangelienforschung aufzuschliessen?

Diejenigen aber, welche sich der Meinung hingegeben haben, als ob die „Agrapha" nur vorgeschoben worden wären, um den Rückzug auf dem Gebiete der Evangelienkritik zu decken und die Erfolglosigkeit dieser Arbeit zu verschleiern, werden aus dem gegenwärtigen grösseren Werke den Irrthum erkennen, in dem sie befangen gewesen sind. Sie werden wahrnehmen, wie viel bisher unbenütztes Material noch vorliegt, welches zu sammeln und zu sichten war, dessen evangelienkritische Verwerthung noch erforderlich ist, bevor eine endgiltige Lösung des Evangelienproblems erfolgen kann. Sie werden ersehen, dass die „Agrapha" nur eine leichte Avantgarde bildeten, bestimmt, für die „Aussercanonischen Paralleltexte zu den Evangelien" als neuen Haupttruppen das Feld zu klären.

Selbstverständlich musste, um das Wesen des „Aussercanonischen" überhaupt und den hohen Werth der „Aussercanonischen Paralleltexte zu den Evangelien" insbesondere aufzuzeigen, vor allem der Begriff und die Geschichte des Canons, nämlich des Canons Neuen Testamentes, einer orientierenden Erörterung unterzogen werden.

Mit diesen an die Spitze des gegenwärtigen Einleitungsheftes gestellten Erörterungen über den Canon habe ich zugleich

— um dies nebenbei zu bemerken — eine Ergänzung gegeben zu meiner früheren Schrift: Das Formalprinzip des Protestantismus (1876). Andrerseits habe ich die mit dem Begriff des Canons vielfach cohaerente, aber doch davon sorgfältig getrennt zu haltende, Frage nach der Inspiration der canonischen Schriften hier völlig ausser Ansatz gelassen. Bezüglich derselben verweise ich auf meine in § 5 jener Schrift über die Inspiration entwickelten Anschauungen und namentlich auf die dort erhobene Forderung, sowie den zugleich angestellten Versuch, den Begriff der Inspiration so zu fassen, dass er der protestantischen Theologie nicht nur kein Hinderniss, sondern vielmehr eine Quelle und ein Antrieb der wissenschaftlichen Forschung werde.

Geleitet von derselben Tendenz, habe ich im Nachfolgenden den Begriff des neutestamentlichen Canons, in Zusammenfassung der darüber bis in die neueste Zeit herein gepflogenen Verhandlungen, so gestaltet, das durch die innigste Vermählung des traditionellen und des kritischen Prinzips den Forderungen der Kirche und der Wissenschaft gleichzeitige Genugthuung geschehe und dass bei der Ehrfurcht vor der Tradition, ohne welche keine Kirche bestehen kann, die Verpflichtung zur Kritik, welche doch der Odemzug aller Wissenschaft ist, zum vollen Ausdruck gelange.

Bei meinen Untersuchungen über die Evangelien habe ich mich zunächst vollständig auf die literärische Kritik — Textkritik und Quellenkritik — beschränken zu müssen geglaubt. Gilt es doch auf dem Gebiete der profanen Geschichtsforschung als ein selbstverständliches Axiom, dass erst die literärische Kritik ihre Arbeit gethan, die literärischen Hilfsmittel in vollständiger Weise herbeigeschafft, den Werth und das Alter der Geschichtsquellen, ihr Verhältniss zu einander, wie auch den Text derselben endgiltig festgestellt haben müsse, bevor die historische Kritik an ihre Arbeit gehen und sich anschicken darf, ihr Urtheil zu sprechen. Dem gegenüber finde ich, dass die biblische Kritik, wie sie betrieben wird, — auch die alttestamentliche —, historische Verdikte und rein literärische Instanzen meist prinziplos in einander zu mischen pflegt, dass häufig die historische Kritik ihr vorlautes Urtheil gibt, bevor die literärische Forschung ihre Rede zu Ende geführt hat.

Was nun insbesondere die Erforschung der den geschichtlichen Jesus betreffenden literärischen Zeugnisse anlangt, so ist bisher weder das textkritische Material — wie die nachfolgende Sammlung der „Aussercanonischen Paralleltexte zu den Evangelien" zeigen wird — vollständig herbeigeschafft gewesen, noch ist die Quellenkritik an ihrem Ziele angelangt. Wenn es z. B., um nur das Eine herauszuheben, in endgiltiger Weise festzustellen gelingen sollte, dass die vorcanonische Evangelienquelle bereits von Paulus benützt worden ist, so würden sich wesentlich neue Gesichtspunkte ergeben für die Altersbestimmung bezüglich des vorcanonischen Evangeliums und für die historische Werthschätzung der daraus geflossenen synoptischen Evangelienschriften.

Ebendeshalb wird zur Gewinnung entscheidender historischer Resultate nicht blos die Vollendung des gegenwärtigen Werkes, der „Aussercanonischen Paralleltexte zu den Evangelien", sondern auch die Veröffentlichung der „Canonischen Evangelienparallelen", als des Abschlusses dieser evangelienkritischen Materialiensammlung, abzuwarten sein.

An gegenwärtiges Einleitungsheft wird sich nun für dieses Werk folgender Inhalt anschliessen:

Texte und Untersuchungen bezüglich des Kindheitsevangeliums, des johanneischen Evangeliums, des Matthaeus- und Marcusevangeliums, des Lucasevangeliums und der Apostelgeschichte, Gesammtergebnisse und Register.

Bemerkung. Die unter einander variierenden Evangelientexte sind im Druck durch das Zeichen: ~~~~~~~ besonders kenntlich gemacht.

Inhalts-Übersicht.

Seite

Text- und quellenkritische Grundlegungen

§ 1. Der neutestamentliche Canon 1

§ 2. Der Evangeliencanon 8

§ 3. „Canonische" und „Aussercanonische" Texte 16

§ 4. Die Quellen der aussercanonischen bezw. vorcanonischen Evangelientexte 25

§ 5. Die quellenkritischen Grundsätze der Untersuchung bezüglich der aussercanonischen Paralleltexte 59

§ 6. Das vorcanonische Evangelium 64

§ 7. Die Ursprache des vorcanonischen Evangeliums. 83

§ 8. Die griechischen Übersetzungen des vorcanonischen Evangeliums 108

§ 9. Die Anwendung der quellenkritischen Grundsätze 152

§ 10. Nachträge 155

§ 1.

Der neutestamentliche Canon.

Der neutestamentliche Canon ist die vorzugsweise aus der apostolischen Tradition der Kirche hervorgegangene, durch die sichtende Kritik der Kirche bereinigte, mit der Recension der Texte abgeschlossene Auswahl derjenigen Bestandtheile der urchristlichen Literatur, welche nach dem übereinstimmenden Glaubens-Urtheile der ältesten Kirche

a) die treuesten Urkunden des Urchristenthums darstellen,
b) den höchsten Massstab für die Glaubenslehre der Kirche bilden und
c) zum ausschliesslichen Gebrauch in den kirchlichen Gottesdiensten dienen sollten.

Wie der alttestamentliche Canon ein Werk der jüdischen Synagoge, so war der neutestamentliche Canon das Werk der christlichen Kirche. Aber wie der Inhalt der alttestamentlichen Schriften hoch über der Synagoge stand, so steht auch heute noch der Inhalt des neutestamentlichen Schriftthums hoch über der Kirche, als ihr Leitstern, der sie durch die Jahrhunderte sicher führt. Mit dem Inhalt des neutestamentlichen Schriftthums haben wir es jedoch hier, wo vom Canon die Rede ist, nicht zu thun. Denn der Canon stellt einen formalen Begriff dar, bei dem es sich um Sichtung des Gegebenen, um Anordnung der getroffenen Auswahl und zuletzt um endgiltige Feststellung des Wortlautes handelt. Zwar greift diese sichtende, ordnende und recensierende Thätigkeit, welche die Kirche bei Feststellung des Canons an dem neutestamentlichen Schriftthum geübt hat, an vielen Stellen in das Materiale hinüber. Aber das findet doch nur insoweit statt, als man überhaupt Form und Inhalt

niemals völlig von einander scheiden kann. Thatsächlich wiegt bei der Frage nach dem Canon die formale Betrachtungsweise bei Weitem vor. Und ebendeshalb kann das neutestamentliche Schriftthum, welches inhaltlich hoch über der Kirche steht, nach seiner formalen Zusammenfassung, Anordnung und Ausgestaltung als ein Werk der Kirche bezeichnet werden.

Der Canon als Canon ist mithin nach seiner Entstehung, Zusammensetzung und Textgestaltung ein Kirchenbuch. Wie der Kirche das Recht und die Pflicht zusteht, durch kirchliche Bekenntnisse, durch Kirchenordnungen, Liturgien, Agenden, Perikopen-Ordnungen und andere Einrichtungen die Bedürfnisse der Gemeinden zu befriedigen, die Einheit des kirchlichen Lebens zu wahren, drohender Unordnung zu steuern und so dem Selbsterhaltungstriebe der Kirche zum Siege zu verhelfen, so hat die Kirche dieses Recht und solche Pflicht bei der Schöpfung des Canons in höchster Potenz geübt. Der neutestamentliche Canon ist das reife Produkt der kirchlichen Tradition, zugleich der früheste Flügelschlag der historischen Kritik, die im Kampfe mit der Haeresie geschmiedete Waffenrüstung der Kirche zu ihrer Selbstvertheidigung, die in den innerkirchlichen Kämpfen bewährte Norm der Kirche für ihre Selbstbesinnung, das unvergängliche Zeugniss von der Fürsorge der Kirche für ihre Glieder, der aus der Vergangenheit herüberragenden Fürsorge für die kommenden Geschlechter bis an das Ende der Tage.

Noch heute ist daher der neutestamentliche Canon die Hauptgrundlage der kirchlichen Wissenschaft, der Theologie, nämlich

a) der unverrückbare Orientierungspunkt für die historische Theologie,

b) die tiefste Quelle für die dogmatische Theologie,

c) der unversiegbare Jungbrunnen für die praktische Theologie.

Zwar ist es grundlegend der Inhalt, welcher den Schriften des neutestamentlichen Canons eine so hohe und einzigartige Bedeutung verleiht. Aber dennoch ist es abschliessend erst die Zusammenstellung der einzelnen Bestandtheile zu einem harmonisch geordneten Ganzen, wodurch Kirche und Theologie einen so festen Mittelpunkt gewonnen hat. Man denke sich nur den neutestamentlichen Canon als solchen hinweg und seine einzelnen Bestandtheile zerstreut: — wie zerfahren würde bei einem solchen

Zustand die Theologie sich entwickelt haben, wie unsicher der Gang der Kirche geworden sein. Als die wichtigste Schöpfung der Kirche ist daher der Canon als solcher auch mit der höchsten Würde kirchlicher Autorität umgeben.

Aber trotz dieser hohen Würde bleibt der Canon ein Objekt der Kritik. Denn wie er als ein Werk der Kirche aus der Vermählung ältester Tradition mit den ersten Regungen wissenschaftlicher Kritik hervorgegangen ist, so steht auch der Kirche nicht blos das unverjährbare Recht, sondern auch die mit ihrem innersten Selbstbewusstsein verknüpfte Pflicht zu, durch die kirchliche Wissenschaft, die Theologie, an dieser ihrer eigensten Schöpfung eine fortgesetzte Kritik zu üben.

Die erste Epoche canonischer Kritik fällt mit der Canonbildung selbst zusammen. Da das erste geschichtliche Motiv zur Bildung des neutestamentlichen Canons in dem praktischen Bedürfniss der kirchlichen Vorlesungen gegeben war und da auf diesem Gebiete der Zweck kirchlicher Erbauung eine strenge Ausscheidung minderwerthigen Schriftgutes nicht nötig machte — wie denn auch heute noch die Apokryphen des Alten Testaments von dem kirchlichen Gebrauche zum Zwecke der Erbauung nicht ausgeschlossen sind —, so konnte es kommen, dass auch solche Bestandtheile der urchristlichen Literatur, welche vor einer späteren reiferen Beurtheilung nicht Stand hielten, längere Zeit als kirchliche Vorlesebücher benutzt und dem in Bildung begriffenen Canon einverleibt wurden. „Schriften, welche in den späteren Jahrhunderten der Verachtung und der Vergessenheit anheim fielen, haben im zweiten und dritten Jahrhundert eine viel allgemeinere Anerkennung als heilige Offenbarungsurkunden und als kirchliche Vorlesebücher genossen und einen viel grösseren Einfluss auf die kirchliche Denkweise und die christliche Sitte ausgeübt, als der Hebräerbrief, der Brief des Jacobus und der zweite Petrusbrief“ —, „so dass ihre Geschichte ein in ziemlich hellem Lichte stehendes Stück der im Übrigen so dunkelen Geschichte des Canons bildet“ [1]). Selbstverständlich konnte in dieser Periode von einem fertigen Canon nicht die Rede sein. Denn zum Abschluss der Canonbildung gehörte gerade der definitive Ausschluss solcher literarischen Produkte, welche

1) Zahn, Geschichte des Kanons I, 2. S. 326 f.

vor dem reiferen Urtheile der Kirche nach Ursprung und Inhalt nicht zu bestehen vermochten. Mithin erst die ausscheidende Kritik der Kirche, welche solche minderwerthige Produkte der altchristlichen Literatur aus dem sich bildenden Canon, in den sie eingedrungen waren, wieder entfernte, hat die neutestamentliche Canonbildung im vierten Jahrhunderte zu ihrer Ruhe kommen lassen.

Eine zweite Epoche canonisch-kirchlicher Kritik brach mit dem Reformationszeitalter an, als das mit einer seit den Tagen der Apostel nicht gesehenen Mächtigkeit hervorbrechende Selbstbewusstsein der Kirche eben mit Hilfe des Canons, ohne welchen die Reformation undenkbar, unmöglich gewesen wäre, aus den tiefsten Quellen der kirchlichen Tradition sich verjüngte und erneuerte. Insbesondere legitimierte sich Luther als den eigentlichen Träger des kirchlichen Selbstbewusstseins dadurch, dass er Tradition und Kritik, wie in Betreff der kirchlichen Lebensfragen überhaupt, so insbesondere in Bezug auf den neutestamentlichen Canon in einer Weise mit einander vermählte, welche sich als echt katholisch und zugleich als wahrhaft reformatorisch documentierte. Allerdings ist dieses Verhältniss des lutherischen Reformationswerkes zur Tradition und zur Kritik nicht zum klaren begrifflichen Ausdruck gelangt. Aber indem die lutherische Reformation von der kirchlichen Überlieferung und von den historisch gewordenen Einrichtungen der Kirche nur dasjenige beseitigte, was dem Canon der Schrift direkt widersprach, erkannte sie thatsächlich die Tradition, aus deren Mutterschoss ja auch der Canon hervorgerufen worden war, als das Allgemeinere, Höhere an, nur selbstverständlich mit der Bestimmung, dass die ältere Tradition der jüngeren voranging, sowie — was noch wichtiger war —, dass die schriftliche, zumal also die im Canon fixirte, Tradition der flüssigen, unsicheren mündlichen Tradition zum Correktive dienen sollte. Damit war aber zugleich das Prinzip der Kritik gegeben, einer Kritik, welcher auch der Canon selbst, als Produkt kirchlicher Tradition und kirchlicher Kritik, von Neuem unterworfen werden musste. Eben die Rückkehr zur altkirchlichen Kritik führte im Verein mit seiner dogmatischen Feinfühligkeit den Reformator zu einer entscheidenden Neugestaltung des neutestamentlichen Canons durch Ausschluss des Hebräerbriefes, des Jacobus- und

Judasbriefes, des zweiten Petrusbriefes und der Apokalypse von dem Canon im engeren Sinne und durch eine auch in der äusseren Anordnung sichtbare Degradation dieser Schriften zu deuterocanonischen oder — wie es Chemnitz auch ausgedrückt hat — zu apokryphischen Schriften des Neuen Testaments, in der Weise, dass dieselben zwar für den praktischen Kirchengebrauch nach wie vor fortbestanden, aber für die dogmatische Arbeit der Kirche als norma normans nicht mehr dienen sollten. Es war ein verhängnissvoller Schritt, dass die Kirche, die in Luthers Bahnen wandelte, gerade in dieser Position von ihm und seinen grössten Nachfolgern — Chemnitz und Gerhard — sich lossagte und in die beengenden Fesseln des radicalen — von praedestinatianischen Grundgedanken getragenen, die geschichtliche Entwickelung ignorierenden — reformierten Canonbegriffes sich schlagen liess. Denn dadurch ist die lutherische Kirche, anstatt die von Luther gegebenen Keime biblischer Kritik in positiver Weise fortzubilden, in ihrer genuinen Entwickelung aufgehalten und zur Stagnation verurtheilt, schliesslich aber in den Selbstauflösungsprocess reformierten Kirchenthums mit hineingezogen worden. Denn der unlebendige Begriff vom Canon, welcher in der reformierten Kirche zur Herrschaft gelangte, der einerseits alle Wurzeln der Tradition, aus welcher doch der Canon hervorgewachsen war, ausriss und nur den wurzellosen Stamm — eben den Canon — übrig liess, der andererseits alle Kritik unmöglich machen sollte, musste mit Nothwendigkeit den Rückschlag einer zügellosen, bis ins Fantastische ausartenden, destruktiven Bibelkritik herbeiführen, welche gerade in den reformierten Kirchengebieten (Schweiz, Holland, reformierte Kreise Frankreichs) ihre bedenklichen Triumphe feiert und welche, wie irgend etwas, die vom Romanismus erhoffte Selbstzersetzung des Protestantismus als greifbare Gefahr in drohende Nähe gerückt hat.

Dem gegenüber ist es die deutsche Theologie gewesen, welche langsam zwar, aber doch mit fortschreitender Selbstbesinnung, eine positive Lösung der kritischen Fragen in die Hand genommen und dabei besonders denjenigen Punkt des Canons ins Auge gefasst hat, an welchem die lutherische Reformation das Meiste, ja Alles noch zu thun übrig gelassen hatte. Dieser Punkt, welcher zugleich der Hauptpunkt für die historische

Werthung des Canons überhaupt bildet, ist die Erforschung der Evangelien sowohl in ihrem Verhältniss unter einander als in ihrem Verhältniss zu dem übrigen neutestamentlichen Schriftthum. Die Evangelien repräsentieren diejenige schriftliche Tradition, welche unmittelbar auf Jesum zurückzugehen beansprucht. Sie stellen aber zugleich ein so compliciertes Verhältniss gegenseitiger Verwandtschaft und unzählbarer Verschiedenheiten in der Überlieferung der historischen Stoffe dar, dass Jeder, welcher in das damit gegebene Problem tiefer hineinzuschauen gelernt hat, wird bekennen müssen: an der Spitze des neutestamentlichen Canons steht das interessanteste, schwierigste, grösste Problem jeglicher Kritik, welches ganz geeignet ist, die Kirche vor dem Versinken in den Stand der Kritiklosigkeit zu bewahren.

Bei einem reformierten Theologen der Reformationszeit, bei Theodor von Beza, hätte es gelegen, die Evangelienfrage schon damals in Fluss zu bringen, als ihm aus dem Kloster S. Irenaei ein Evangelien-Codex in die Hände gelegt ward, dessen Inhalt an vielen Stellen von den canonischen Texten weit abweicht, dessen Textgestalt — nach ihren Ursprüngen aus dem zweiten Jahrhundert stammend — uns die grossen Veränderungen ahnen lässt, welche mit den Evangelien vorgegangen sind, bevor der Abschluss der neutestamentlichen Canonbildung erfolgte. Aber der reformierte Theologe consignierte das in seinen Augen gefährliche Document in der Universitätsbibliothek zu Cambridge, wo es als Codex Bezae oder Codex Cantabrigiensis zwei Jahrhunderte lang fast völlig unbenützt ruhte. Die Zeit war noch nicht reif.

Da war es ein deutscher Theologe, der ehrwürdige Storr, das Haupt der älteren Tübinger Schule, welcher das Ende des Ariadnefadens fand, der uns in das Labyrinth der Evangelienforschung führen sollte. Die heute fast allgemein anerkannte Priorität des Marcusevangeliums unter den canonischen Evangelien ist Storrs Entdeckung. Und wieder war es ein Tübinger Theologe, welcher die Grösse des mit der Evangelienfrage verknüpften Problems erst enthüllte und durch die von ihm angestrebte Lösung des Problems eine geschichtliche Betrachtung der canonischen Schriften in Fluss brachte. Ferd. Chr. Baur, das Haupt der jüngeren Tübinger Schule, hat die Verwandt-

schaft der canonischen Evangelien mit den neutestamentlichen Lehrschriften als das Hauptproblem der den Canon betreffenden Forschungen herausgestellt und damit zum ersten Male eine historische Betrachtungsweise der Evangelien und ihrer Genesis angebahnt, — ein Verdienst, welches ihm bleibt, obgleich die Lösung des Problems als einseitig und seine Geschichtsconstruktion des Urchristenthums als verfehlt bezeichnet werden muss.

Eine intensive Arbeit auf dem Gebiete der canonischen Kritik überhaupt und bezüglich der Evangelienkritik insbesondere ist in dem zu Ende gehenden Jahrhundert von der deutschen Theologie gethan worden, — eine Arbeit, die schon manches positive Resultat zu Tage gefördert und in der Entdeckung einer vorcanonischen Evangelien-Quellenschrift ihren schönsten Lohn gefunden hat. Freilich haben sich auch viele Unberufene in diese Arbeit eingedrängt — viele, welche die Mahnung nicht beachteten: Ziehe deine Schuhe aus; denn hier ist ein heiliges Land. Viele von diesen Kritikern waren von dem Selbstbewusstsein der Kirche nicht getragen und von der Grösse der Verantwortlichkeit nicht durchdrungen. Ja manche Federn dieser Kritiker waren — wie einst die Feder des Heiden Celsus — in die ätzende Tinte des Christushasses und des Kirchenhasses tief eingetaucht. Aber es musste auch dieses Ärgerniss kommen; es war mit der dritten grossen Epoche canonischer Kritik unauflöslich verknüpft. Gemäss dem historischen Charakter unserer Zeit musste die theologische Forschung an demjenigen Punkte anlangen, welcher bei der Canonbildung der erste massgebende Gesichtspunkt hätte sein sollen, welcher aber bei dem mehr praktischen Bedürfniss der Urkirche nur eine unbewusst naive Berücksichtigung gefunden hat, nämlich die Feststellung und Werthung der Evangelien als historischer Urkunden, welche uns die tiefsten Ursprünge des Christenthums enthüllen sollen. Wäre ein ausgeprägtes historisches Interesse in der Urkirche bei der Bildung des Evangeliencanons massgebend gewesen, so würde die wichtigste historische Urkunde des Urchristenthums, jene vorcanonische Evangelien-Quellenschrift, nimmermehr verloren gegangen sein.

Unsrer Zeit sind die Mittel gegeben, manches Dunkel auf diesem Gebiete zu lichten, manches Versäumte nachzuholen. Die

Gesetze der literarischen Kritik sind bekannt; die Handschriften der Evangelien sind gesichtet; die patristische und apokryphische Literatur ist aufgeschlossen; manche wichtige Funde sind geschehen; die neutestamentliche Zeitgeschichte ist erfolgreich bearbeitet.

Aber dennoch haftet an einem ganz besonders wichtigen Punkte der bisherigen Evangelienforschung, welche sich sonst so kühn über die canonischen Grenzen hinwegzuschwingen liebt, ein verhängnissvoller Mangel, der um so mehr in Erstaunen setzen muss, als gerade an diesem Punkte das letzte, das späteste Stadium der Canonbildung sich fixiert und dabei zugleich in den materiellen Inhalt des Canons eingegriffen hat. Das letzte Stadium der Canonbildung ist die Fixierung der canonischen Texte gewesen, welche gerade bei den Evangelientexten manches Originale verwischt hat. Und gerade diese einer verhältnissmässig späten Zeit angehörigen canonischen Evangelientexte hat man mit wenigen Ausnahmen zum Ausgangspunkt und zum Objekt der Evangelienforschung gemacht, während man die aussercanonischen, bezw. vorcanonischen Evangelientexte vorzugsweise nur als Curiositäten hat gelten lassen.

Dieser Punkt bildet aber ein so wichtiges Capitel, dass demselben eine besondere Betrachtung im Folgenden gewidmet werden soll, dessen Vorbedingung jedoch ein Rückblick auf die Entstehungsgeschichte des Evangeliencanons ist.

§ 2.

Der Evangeliencanon.

Entsprechend der Entwickelung des Gesammtcanons Neuen Testamentes zeigt auch der älteste Hauptbestandtheil desselben drei Epochen:

erste Epoche: Zusammenstellung der traditionellen Evangelienschriften zu einem viertheiligen Evangeliencanon;

zweite Epoche: Durchdringen dieses viertheiligen Evangeliencanons zur alleinigen und ausschliesslichen Geltung in der Kirche;

dritte Epoche: Fixierung und endgiltige Bereinigung der canonischen Evangelientexte.

Die vier nachmals in den Canon aufgenommenen Evangelienschriften haben sicherlich schon längst vor Beginn der Canonbildung neben der mündlichen Evangelientradition den Hauptinhalt der schriftlichen Evangelienüberlieferung, sowie auch den wichtigsten Bestandtheil der gottesdienstlichen Vorlesungen innerhalb der Urkirche gebildet. Denn nicht nur Justin berichtet, dass die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων — ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* — an den Sonntagen in den christlichen Gottesdiensten verlesen wurden (*ἀναγινώσκεται* vgl. Apol. I, 67. 66), sondern auch aus den Ausdrücken der *Διδαχή*: *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (*Διδ.* XV, 3. 4), geht mit Bestimmtheit hervor, dass man sich schon viel früher in dem katechetischen Gemeindeunterricht auf das *εὐαγγέλιον* als eine wohlbekannte schriftliche Autorität berufen durfte, welche nicht anders als eben durch kirchliche Vorlesung den Gemeinden vertraut geworden sein konnte —, wobei zu beachten, dass weder in der *Διδαχή* noch bei Justin von Vorlesung apostolischer Lehrschriften die Rede ist. (Wohl aber erwähnt Justin neben den Evangelien die Schriften der Propheten, die zur Vorlesung gelangten.) Es ist nun doch so viel klar, dass, wenn eine Sammlung, ein Canon von Evangelien, sich bildete, dieselbe aus denjenigen Evangelienschriften zusammengesetzt werden musste, welche auf Grund der kirchlichen Tradition schon längst den Gemeinden bekannt und bei den gottesdienstlichen Vorlesungen in Gebrauch waren.

Für diese Voraussetzung findet man dann auch volle Bestätigung, wenn man auf die einzelnen vier Schriften hinblickt, welche im Evangeliencanon zu einer geschlossenen Einheit verbunden worden sind.

Besonders ist es das johanneische Evangelium, dessen frühzeitiger gottesdienstlicher Gebrauch in überraschender Weise nachgewiesen werden kann. Nämlich die uralten eucharistischen Gebete, welche uns in der *Διδαχή* enthalten sind, setzen für diejenigen kirchlichen Kreise, aus denen der Verfasser dieser Schrift sie entnommen hat, durch die Fülle von Anklängen an das johanneische Evangelium dessen Einfluss auf die altkirchliche Liturgie in einer Zeit voraus, welche noch vor der Ab-

fassung der *Διδαχή* gelegen war[1]). Ebenso ergiebt sich der frühzeitige kirchliche Einfluss des johanneischen Evangeliums aus der Thatsache, dass die um d. J. 160 entstandene älteste Evangelienharmonie, welche für kirchliche Vorlesungen in der syrischen Kirche bestimmt war, Tatians Diatessaron, dem johanneischen Evangelium einen hervorragenden Platz einräumte, indem sie den johanneischen Prolog sogar an die Spitze stellte, was ohne vorausgegangene längere kirchliche Geltung dieses Evangeliums undenkbar gewesen wäre.

Sodann das erste canonische Evangelium ist in judenchristlichen Kreisen schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts gottesdienstlich benutzt worden. In dieselbe Zeit weist der Verfasser der *Διδαχή*, wenn er mit seiner Formel: *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* — auf das erste Evangelium dem Zusammenhang nach deutlich mit Bezug nimmt.

Was ferner das dritte canonische Evangelium anlangt, so zeigt die Thatsache, dass Marcion (140) das Lucasevangelium an die Spitze seines Schriftencanons stellte und dasselbe lediglich durch Castrationen für seine Zwecke zustutzte, welche Autorität diese Evangelienschrift bereits längst vor 140 in den urchristlichen Gemeinden besessen haben muss.

Über das Marcusevangelium endlich gibt Papias (um 125) aus den noch älteren Mittheilungen des Presbyters Johannes solche ausführliche Nachrichten und so eingehende Urtheile, dass man an der Bekanntschaft der ältesten Kirche mit dieser Evangelienschrift nicht von ferne zweifeln kann. Zwar fehlen in der Zeit vor Irenäus die Spuren von einer schriftstellerischen oder gottesdienstlichen Verwerthung des Marcusevangeliums fast gänzlich, aber, abgesehen von den schwerwiegenden Zeugnissen des Presbyters Johannes und des Papias, haben wir noch zwei viel ältere Zeugen, nämlich die Redaktoren des ersten und dritten Evangeliums, welche durch die weitgehende Benutzung des zweiten Evangeliums den

1) Darüber, dass nicht blos ein s. g. „johanneischer Evangelientypus“ in der *Διδαχή* vorausgesetzt, sondern eine schriftstellerische Benützung des johanneischen Evangeliums in den eucharistischen Gebeten der *Διδαχή* zu constatieren ist, vergleiche namentlich die nachfolgende Bemerkung zu Joh. 11, 51. 52 im 2. Hefte dieses Werks.

frühzeitigen mächtigen Einfluss desselben auf die Urkirche bekunden.

Es geschah also nichts Unvorbereitetes, als die altkatholische Kirche, wahrscheinlich um dieselbe Zeit, als Marcion seinen Canon schuf, die vier in der Tradition der Kirche einflussreichsten Evangelienschriften zu einer Einheit, zu einem Evangeliencanon, zusammenfasste. Zwar sagt Zahn (Gesch. des Kanons I, 1, 78): „Dass man jemals zwei Evangelien in eine einzige Papyrusrolle eingeschrieben habe, ist äusserst unwahrscheinlich, eine Vereinigung aller vier Evangelien in eine einzige Rolle kaum denkbar.“ Irgendwie aber muss doch die Einheit des viertheiligen Evangeliencanons und die Reihenfolge seiner vier Theile sich repräsentiert haben. Dafür zeugt der Umstand, dass sowohl die nach Cureton benannte altsyrische Evangelienübersetzung, die mit ihren Ursprüngen bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts zurückreicht, als auch die altlateinischen Übersetzungen, deren erste Anfänge noch in das zweite Jahrhundert hingehören (vgl. unten §. 4), einheitliche Evangeliencodices darstellen, welche im Verein mit dem griechischen Evangeliencodex Bezae auf einen Archetypus zurückweisen, dessen Entstehung wahrscheinlich mit der Bildung des Evangeliencanons selbst zusammenfiel und dessen Gestalt die Zusammengehörigkeit der vier canonisch gewordenen Evangelien erkennen liess. Dafür spricht ferner auch der Name: *διὰ τεσσάρων*, welchen Tatian seiner Evangelienharmonie gab. Dafür zeugt endlich auch der Muratorische Canon, welcher die Evangelien zählt und die jetzige canonische Reihenfolge (tertio evangelii librum secundum Lucan — quarti evangeliorum Johannis) erkennen lässt. Wie hätte am Ausgang des zweiten Jahrhunderts eine solche Reihenfolge der Evangelien feststehen können, wenn nicht der Evangeliencanon als solcher auch äusserlich zu erkennen gewesen wäre?

Alle diese Instanzen aber lassen zugleich den Termin 140 n. Chr. als den spätesten Termin für die Bildung des Evangeliencanons erscheinen. Denn wenn in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Evangeliencanon bereits in Übersetzungen vorlag und zu Evangelienharmonien verarbeitet werden konnte (zu dem Diatessaron Tatians kam noch die gänzlich verloren gegangene Evangelienharmonie des Theophilus von Antiochien), und

wenn neben älteren vorcanonischen Anordnungen der Evangelien[1]), welche wir in dem Codex Bezae, dem Syrer Curetons und den ältesten lateinischen Codices repräsentiert finden, bereits um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts nach dem Zeugniss des Muratorischen Fragments die jetzige canonische Reihenfolge der Evangelien entstanden war, der Evangeliencanon daher als Ganzes bereits eine Geschichte seiner Entwicklung hinter sich hatte, so muss die Entstehung dieses Evangeliencanons nothwendiger Weise in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts gefallen sein[2]).

1) Die Ordnung war im Cod. Cantabr., in den lateinischen Codd. Brix., Veron., Vercell., in dem gothischen Codex argenteus folgendermassen vertreten: Matthaeus, Johannes, Lucas, Marcus. Ähnlich bei Tertullian (adv. Marc. IV, 2), nur mit der Voranstellung des Johannes: denique nobis fidem ex apostolis Ioannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, und mit Tertullian übereinstimmend die oberägyptische Version nach Woide.

2) Damit würden auch die Darlegungen Taylors übereinstimmen in seiner soeben erschienenen interessanten Schrift: The Witness of Hermas to the four Gospels (London 1892), für deren unmittelbar nach dem Druck erfolgte Übersendung ich dem Autor nicht genug dankbar sein kann. Hiernach würde die berühmte Ausführung des Irenäus bezüglich der Nothwendigkeit eines vierfältigen Evangeliencanons (*τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον*), wofür Irenäus die vier Weltgegenden (*τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου*), die vier Winde (*τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα*), die vier Cherubim (*τὰ Χερουβὶμ τετραπρόσωπα*) geltend macht, indem er den Evangeliencanon als Ganzes das Fundament der Kirche nennt (*στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον*) und die vier einzelnen Evangelien als die vier Säulen der Kirche (*τέσσαρας στύλους*) bezeichnet (Iren. III, 11, 8), der Hauptsache nach aus dem Pastor Hermae entlehnt sein, welchen nach dem Zeugniss des Eusebius (H. E. V, 8, 7) Irenäus mit canonischer Giltigkeit gebrauchte (*ἀλλὰ καὶ ἀποδέχεται τὴν τοῦ Ποιμένος γραφήν*) und welcher die *Ἐκκλησία* darstellt als ein Weib, ruhend auf einem (elfenbeinernen) Sitz (*ἐπὶ συμψελίου καθημένην*, super scamnum sedentem), welcher Sitz mit vier Füssen versehen war (*τέσσαρας πόδας ἔχει τὸ συμψέλιον*). Vgl. Herm. Vis. III, 13, 3. p. 58. Zu dieser Auffassung, nach welcher das *στήριγμα* mit den *τέσσαρες στῦλοι* bei Irenäus aus dem *συμψέλιον* mit den *τέσσαρες πόδες* bei Hermas zur Bezeichnung des vierfältigen Evangeliencanons als des die *Ἐκκλησία* tragenden Fundaments stammen würde, wobei zugleich die ebenda eingeflochtene Bemerkung des Hermas: *ὁ κόσμος διὰ τεσσάρων στοιχείων κρατεῖται* als Quelle der *τέσσαρα κλίματα* und *τέσσαρα πνεύματα* bei Irenäus erscheinen würde: — zu dieser Auffassung ist Taylor durch eine äusserst gründliche

Dabei hat man nur festzuhalten, dass mit der Entstehung des Evangeliencanons noch keineswegs dessen Alleinherrschaft gesetzt war. Es wäre wenigstens eine sehr irrige Anschauung, wenn man annehmen wollte, dass mit diesem ersten

---

Vorarbeit geführt worden, welche er über das Verhältniss der *Διδαχή* zu dem Hirten des Hermas angestellt hat. (Man vgl. darüber Näheres unten in § 4. E.) Hiernach suchte und fand Taylor das *εὐαγγέλιον* der *Διδαχή* in der *ἀγγελία ἀγαθή* des Hermas, welche Bezeichnung ebenda (Vis. III, 13, 1) auftritt, wo Hermas sich anschickt, die Kirche als auf den vier Füssen ihres Thrones ruhend nach Analogie des von vier Elementen zusammengehaltenen *κόσμος* darzustellen. Und allerdings — dies möchte ich zur Bestätigung der von Taylor gemachten Entdeckung hinzufügen — erklärt sich die erste Conception dieser Bilder und die darin enthaltene ausschliessliche Betonung der den vier Evangelien einwohnenden fundamentalen Bedeutung mit gleichzeitiger vollständiger Nichtberücksichtigung der übrigen canonischen Schriften vortrefflich aus einer Zeit, wie der des Hermas, in welcher von den Bestandtheilen des neutestamentlichen Canons erst nur der Evangeliencanon in gottesdienstlichen Gebrauch getreten war, viel weniger aus der Zeit des Irenäus, wo die einzigartige Bedeutung des Evangeliencanons durch das Hinzutreten des *ὁ ἀπόστολος* bereits eine wesentliche Einbusse erlitten hatte. Freilich wenn es sich ergeben sollte, dass Hermas um das Jahr 140 n. Chr. derartige Beobachtungen anstellen, einen vierfältigen Evangeliencanon als ein Gegebenes voraussetzen und diesem Evangeliencanon eine so grundlegende Bedeutung beimessen konnte, so müsste die Entstehung des Evangeliencanons noch ein gutes Stück vor das Jahr 140 angesetzt und bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückdatiert werden. Zahn, welcher in seiner Geschichte des Kanons I, 1. S. 161 sagt: „Die Kirche, die Gottesdienst feiernde Gemeinde, hatte seit unvordenklicher Zeit diese vier Evangelien und nur diese im Gebrauch", welcher ebenda I, 2. S. 915 f. gezeigt zu haben glaubt, dass die vier canonischen Evangelien „allerspätestens um 125 zu einer allgemein verbreiteten Sammlung vereinigt waren" —, Zahn hätte m. E. am wenigsten Veranlassung gehabt, diese Position des Taylorschen Werkes in der Recension desselben (Theol. Literaturblatt 1892. No. 23. S. 268 ff.) für „unbegründet" und „grundfalsch" zu erklären. War, wie Zahn annimmt, der Evangeliencanon bereits um 125 vorhanden, so ist nicht abzusehen, warum Hermas dieses Faktum nicht in seiner Weise verwerthet haben sollte. — In einem Nachtrage (veröffentlicht in dem Journal of Philology) macht Taylor noch auf eine Stelle bei Origenes aufmerksam (Prooem. in Ioan.), wo derselbe mit den Worten: *τεσσάρων ὄντων τῶν εὐαγγελίων, οἱονεὶ στοιχείων τῆς πίστεως τῆς ἐκκλησίας, ἐξ ὧν στοιχείων ὁ πᾶς συνέστηκε κόσμος* — die Vorstellung aus dem Pastor des Hermas unter offener Bezugnahme auf den Evangeliencanon wiederholt.

Stadium, welches für die Geschichte des Evangeliencanons erkennbar ist, und mit dem Praeponderieren der vier canonischen Evangelien in den gottesdienstlichen Vorlesungen, sofort der Gebrauch anderer Evangelien ausgeschlossen und beseitigt gewesen sei. Vielmehr weisen fast alle Schriftsteller vor Irenäus darauf hin, dass neben den vier Evangelienschriften, welche der Aufnahme in den Canon gewürdigt wurden, auch noch andere Evangelien im Gebrauche blieben. Denn die Erscheinung, dass in der Zeit vor Irenäus die citierten Evangelientexte nur selten mit den canonischen Texten übereinstimmen, noch mehr aber die Thatsache, dass von denselben Schriftstellern aus den von ihnen benutzten Evangelienquellen solche Texte mitgetheilt werden, für welche es in den canonischen Evangelien keine direkten Parallelen gibt (Agrapha), lässt sich nicht blos aus der Annahme vorcanonischer Textgestalt der canonischen Evangelien erklären, sondern fordert mit Nothwendigkeit, dass auch noch selbstständige aussercanonische Evangelienschriften nach begonnener Bildung des Evangeliencanons eine Zeit lang im Gebrauch geblieben sind. Aber weit entfernt davon, dass dadurch der historische Werth unserer canonischen Evangelien discreditiert werden könnte, dienen jene Reste aussercanonischer Evangelien, so weit man sie constatieren kann, durch ihre inhaltliche Übereinstimmung und überraschende Congenialität mit unseren canonischen Evangelien zu einer durchschlagenden Beglaubigung derselben.

Auch eine Vergleichung der Reste, die von haeretischen Evangelien (Evangelium des Marcion, Hebräerevangelium, Aegypterevangelium) uns erhalten sind, gereicht nur zur Befestigung der Überzeugung, dass von Seiten der Kirche bei Bildung des Evangeliencanons — mit alleiniger Ausnahme der leider verloren gegangenen vorcanonischen Evangelien-Quellenschrift — die besten Elemente der altkirchlichen Evangelientradition erhalten und zusammengestellt worden sind. Denn wie das Marcionevangelium den Charakter der Castration, so tragen das Hebräer- und Aegypterevangelium in den Stoffen, in welchen sie über die canonischen Evangelien hinausgehen, den Stempel der Interpolation an der Stirn. Jedenfalls war zur Zeit des Irenäus und spätestens des Origenes die kritische Ausscheidung der aussercanonischen und haeretischen Evangelien und die Alleinherrschaft der vier canonischen Evangelien

innerhalb der Kirche eine Thatsache. Während der Canon der neutestamentlichen Lehrschriften noch das ganze dritte Jahrhundert hindurch bis in den Anfang des vierten Jahrhunderts hinein zahlreiche minderwerthige literarische Produkte (*Διδαχή*, Barnabas, Hermas, Clemens Rom. etc.) mit sich fortschleppte und daher erst viel später zur kritischen Bereinigung gelangte, war der Evangeliencanon bereits um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts bezüglich seiner canonischen Alleinherrschaft zum Abschluss gelangt und nur betreffs seiner Textgestalt im Einzelnen noch manchen Schwankungen unterworfen.

Was nun die Recension der canonischen Evangelientexte anlangt, so ist die erste Recension jedenfalls auf den Verfasser jenes Archetypus zurückzuführen, aus welchem der Codex Bezae, der Syrer Curetons und die altlateinischen Versionen, ja auch ein Theil der übrigen orientalischen Versionen geflossen sind. Vgl. unten § 4.

Eine zweite Stufe der evangelischen Textrecension kann man bei Origenes wahrnehmen, dessen Texte die nachfolgende alexandrinische Schule beherrschen.

Die dritte und letzte Stufe in der Entwickelung der Evangelientexte fällt mit dem Abschluss des Canons überhaupt und mit der endgiltigen Fixierung der canonischen Texte zusammen, wobei gerade in den evangelischen Texten manches feinere historische Detail verwischt worden sein mag.

Immerhin aber, so werthvoll auch die vorcanonischen Evangelientexte für die historische Evangelienforschung bleiben werden, ist doch jene letzte Textrecension der canonischen Evangelien und der damit erfolgte endgiltige Abschluss des Evangeliencanons derart, dass für den praktischen Gebrauch von Seiten der Kirche und der kirchlichen Gemeinden etwas Besseres nicht geboten werden kann.

Hier, wo es sich lediglich um die historische Erforschung der Evangelien handelt, ist der bis jetzt vielfach verkannte und meistens nicht beachtete hohe Werth der vorcanonischen, bezw. aussercanonischen Evangelientexte einer besonderen Betrachtung zu unterziehen.

§ 3.
„Canonische" und „Aussercanonische" Texte.

Die Idee des Canons und das damit eng verwobene Bedürfniss der Kirche bringt es mit sich, dass die Canonbildung nach den beiden ersten Stufen ihrer Entwickelung — Sammlung der traditionellen Stoffe, kritische Ausscheidung der minderwerthigen Bestandtheile — erst in ihrem dritten Stadium durch textkritische Bereinigung des Canons zu ihrer Ruhe kommt. Ohne einen einheitlich revidierten und recensierten Text würde der Canon stets unfertig und die Autorität der Kirche, welche den Canon darbietet, immer wieder gefährdet bleiben. Für ihre paedagogische Aufgabe, welche die Kirche an den Völkern zu lösen hat, kann sie eines einheitlich normierten Textes in demjenigen Kirchenbuche, welches alle andern Kirchenbücher an normativer Geltung bei Weitem übertrifft, nimmermehr entbehren.

Eine ähnliche Entwickelung hat ja auch der Canon des Alten Testamentes durchgemacht. Erst in der synagogalen Schlussredaktion der Texte ist der alttestamentliche Canon als solcher fertig geworden. Und diejenigen Forscher, welche den synagogalen Text des Alten Testaments zur Grundlage ihrer quellenkritischen Untersuchungen machen, sind in steter Gefahr, die textkritische Arbeit der Schlussredaktoren als solche nicht zu erkennen und dieselbe den Autoren der Einzelschriften zu imputieren[1]).

Während aber bei dem Alten Testamente die Wiederherstellung eines vorsynagogalen und vorcanonischen Textes aus Mangel an handschriftlichem Materiale auf die grössten Schwierigkeiten stösst, liegt die Sache bezüglich der neutestamentlichen Schriften um Vieles günstiger. Zwar ist auch die neutestamentliche Textgeschichte und besonders der mit der canonischen Schlussredaktion der neutestamentlichen Schriften verknüpfte Process ins tiefste Dunkel gehüllt. Die darüber vorhandenen Äusserungen

1) Vgl. Klostermann in der Neuen kirchlichen Zeitschrift. 1890. IX. X „Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch." Ebenso 1892. VI.

der altkirchlichen Autoren lassen hauptsächlich nur Spielraum zu unsicheren Vermuthungen. Auch sämmtliche griechische Handschriften des N. T. — mit einer einzigen Ausnahme — setzen bereits den recensierten Text voraus und stammen aus einer Zeit, da der neutestamentliche Canon bereits seine abschliessende Textgestalt empfangen hatte. Ja, auch diese einzige Ausnahme, der oben bereits erwähnte Codex Bezae oder Codex Cantabrigiensis, welcher, wie er jetzt vorliegt, dem sechsten oder siebenten Jahrhundert angehört, repraesentiert den vorcanonischen Text der Evangelien nicht rein, sondern in einer vielfach verderbten und verwilderten, auch durch den späteren recensierten Text beeinflussten Gestalt. Und wenn nicht die alten Übersetzungen erhalten wären, welche z. Th. längst vor der Zeit der canonischen Schlussredaktion entstanden sind, so würde der einzigartige Werth des Codex Bezae noch viel schwerer zu erkennen und eine Restitution des vorcanonischen Textes noch viel schwieriger zu vollziehen sein. Die uralten Evangelien-Übersetzungen leisten hier für eine Wiederauffindung der vorcanonischen Texte Neuen Testaments ähnliche Dienste, wie die Septuaginta-Version für die Aufspürung der vorsynagogalen Texte Alten Testaments.[1])

Gleichwohl ruht auf den Fragen nach Entstehung und Fortpflanzung jenes vorcanonischen Textes sowie nach dem historisch-genetischen Zusammenhang des griechischen Codex Bezae mit den altlateinischen Versionen einerseits und der altsyrischen Version (welche Cureton entdeckt hat) andererseits das Schweigen der Vergangenheit. Wie ungenügend sind die Äusserungen des Hieronymus, wenn er von den *διορθώσεις* als der canonischen Schlussredaktion die *κοινὴ ἔκδοσις*, *κοινὴ ἀνάγνωσις*. *δημοτικὴ ἔκδοσις* (auch schlechtweg *κοινή*) unterscheidet und die letztere als die vorcanonische Textgestalt

1) Vgl. Buhl, Kanon und Text des Alten Testaments. Leipzig 1891. S. 126: „Ausser der in den vorhergehenden §§ erwähnten geschichtlichen Bedeutung hat die LXX den unschätzbaren Wert, der älteste ausführliche Textzeuge des A. T. zu sein. Sie eröffnet uns die Möglichkeit, auf den jedem einzelnen griechischen Übersetzer vorliegenden hebräischen Text zurückschliessen zu können, und dadurch eine Textgestalt kennen zu lernen, die gegen 1200 Jahre älter ist als die älteste hebräische Bibelhandschrift.“

so charakterisirt: quod κοινῇ pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum vetus corrupta editio est. (Hieron. Ep. CVI n. 2. ad Suniam et Fretellam). Es ist wahr: die vorcanonische Textgestalt des neutestamentlichen Canons war vielfach auseinander gegangen und verwildert; aber dahinter lag doch eine höhere Einheit, welche aus dem Zusammenhalt so weit aus einander stehender Zweige, wie des altsyrischen, des altlateinischen und des im Codex Bezae repraesentierten griechischen Textes, wieder erkannt werden kann. Es ist klar: die altkirchlichen Autoren tappten in Bezug auf die Entstehung, Weiterentwickelung und Schlussredaktion der canonischen Texte Neuen Testaments völlig im Dunkeln.

Meine Anschauungen über den Ursprung, die Fortbildung und endliche Fixierung der neutestamentlichen canonischen Texte möchte ich kurz wie folgt skizzieren, indem ich drei Epochen unterscheide.

Die erste dieser Epochen fällt in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, beschränkte sich auf die vier Evangelien und brachte zugleich mit der erstmaligen Bildung des Evangeliencanons die erste Revision der evangelischen Texte. Das Nähere über diese Vorgänge vergleiche man in §. 4 A.

Die zweite Textrevision geschah in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts und ist auf Origenes als den eigentlichen Urheber zurückzuführen. Derselbe Origenes, dem wir in der Hexapla die Sammlung der griechischen Texte Alten Testaments verdanken, hat sich auch die Reinigung der neutestamentlichen Texte angelegen sein lassen. (Auch Zahn, Geschichte des Canons I, 1. S. 444 f. erkennt eine im dritten Jahrhundert durch Origenes begonnene Reinigung und Feststellung der canonischen Texte an). Doch ist diese textkritische Arbeit des Origenes nicht sowohl als eine Textrecension ex professo zu betrachten, als vielmehr hervorgegangen aus seiner exegetischen und homiletischen Behandlung des Neuen Testaments als beiläufiges Produkt in der Hand eines in sorgfältiger Beurtheilung und Vergleichung der Handschriften geübten Mannes. Vgl. Tischendorf-Gebhardt, Bibeltext des N. T. Real-Encykl.[2] II, 409.

Die dritte Textrevision brachte die endgiltige Fixierung der canonischen Texte und damit den Abschluss der Canonbildung

überhaupt. Sie wird nach einer dunkeln Andeutung des Hieronymus (in der Ep. ad Damasum) an die Namen Leucius und Hesychius geknüpft. Aber dadurch, dass im Gelasianischen Decrete die von diesen beiden Männern revidierten Evangelien als gefälschte evangelia apocrypha verurtheilt und verworfen werden (Decr. Gelas. VI, 1459: Evangelia quae falsavit Lucianus [= Leucius, Lucius] apocrypha. Evangelia quae falsavit Isicius al. Hesychius apocrypha), wird der Sachverhalt noch mehr verdunkelt, weil es danach scheinen könnte, als ob die textkritische Arbeit jener beiden Männer von Seiten der Kirche zurückgewiesen worden sei. Und doch muss im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts und am Anfang des vierten Jahrhunderts eine starke kirchliche Macht vorhanden gewesen sein, welche einer hauptsächlich von Antiochien ausgegangenen Fixierung der neutestamentlichen Texte zur canonischen Geltung in der Kirche verholfen hat.

Gegenüber nämlich dem Codex Bezae, welcher mit seinen Trabanten, den alten Übersetzungen, in die vorcanonische Zeit hinaufreicht, repraesentieren sämmtliche griechische Handschriften des Neuen Testamentes, von denen die beiden ältesten, Codex Vaticanus (B) und Codex Sinaiticus (ℵ) dem vierten Jahrhundert angehören, eine einheitliche Textfamilie, deren innere Differenzen trotz ihrer grossen Zahl durchaus unerheblich sind im Vergleich zu den Textabweichungen derjenigen Textfamilie, welche unter den griechischen Codices einzig und allein durch den Codex Bezae repraesentiert wird. Es ist in der That so, wie de Lagarde (Mittheilungen IV, 21) in seiner scharfen Weise es ausgesprochen hat: „Ich erkannte weiter, dass zu irgend einer Zeit eine durchgreifende Revision des Textes vorgenommen worden ist, und forderte, die nicht recensierten von den recensierten Codices zu scheiden: die einen dürften, so lehrte ich [1]), gar nicht mit den anderen zusammengehalten werden.“ Es ist richtig, wenn er (Mitth. IV, 308) noch drastischer erklärt, „dass D und AB diametral entgegengesetzte Urkunden sind, die nur ein Dummkopf als gleichberechtigt behandeln darf.“ Auch Westcott und

1) De Lagarde in seinem Programm: „de novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo“ (1859) — jetzt in den „Gesammelten Abhandlungen“ S. 85 ff.

Hort haben das richtige Verhältniss erkannt, wenn sie in der Introduction zu ihrem N. T. sagen: „The Syrian (d. h. der in Antiochien entstandene) text must in fact be the result of a „recension" in the propre sense of the word, a work of a attempted criticism, performed deliberately by editors and not merely by scribes." Denn in der That nicht naive Abschreiber, sondern nach bestimmten Grundsätzen verfahrende Editoren, Redaktoren, sind jene Männer gewesen, welche dem neutestamentlichen Canon das letzte Kleid anlegten, das er jetzt noch trägt, welche die Schriften des N. T. in den canonischen Text einkleideten und damit die Canonbildung zum endgiltigen Abschluss führten. Wenn de Lagarde (Mittheilungen IV, 22) diese „recensio" der canonischen Texte eine „contaminatio" nennt, wenn er anderwärts (Mitth. IV, 307) jene Redaktoren, jene *διασκευασταὶ ὀρθόδοξοι*, als „Fälscher" brandmarkt, so geht er darin viel zu weit. Denn eine einheitliche Regelung der canonischen Texte war bei der vorausgegangenen Verwilderung der Handschriften im Interesse der Kirche sowohl für den praktischen Zweck der gottesdienstlichen Vorlesungen als für den dogmatischen Gebrauch in den die Lehre der Kirche betreffenden Kämpfen durchaus nöthig. Ein streng historisches Interesse wörtlicher quellenmässiger Textüberlieferung war in der Kirche überhaupt noch nicht vorhanden gewesen. Jene Redaktoren thaten also was im Einzelnen Unzählige vor ihnen gethan hatten, nur dass es ihnen gelang, ihren recensierten Text zur Alleinherrschaft zu bringen und die griechischen Handschriften der *κοινὴ ἔκδοσις* (bis auf den später im Kloster S. Irenaei in Gallien wieder aufgefundenen Codex D) völlig zu verdrängen. Einen solchen Erfolg würde ihr Werk aber nimmermehr gefunden haben, wenn nicht das Bedürfniss der Kirche zwingend auf den Abschluss des Canons durch Fixierung der canonischen Texte hingedrängt hätte und wenn jene Redaktoren als wirkliche Fälscher ihre Arbeit gethan hätten. Wir können ja auch ihre Arbeit durch Vergleichung des revidierten Textes mit den Zeugen der *κοινὴ ἔκδοσις* einigermassen controlieren, woraus sich ergibt, dass Textfälschungen im dogmatischen Interesse nicht stattgefunden haben [1]). Wenn daher

1) Harnack bemerkt hierzu: „Dogmatische Correkturen haben in einigen Fällen doch stattgefunden, wenn sie auch nicht in alle Handschriften übergegangen sind".

in unserer Zeit die gelehrten Herausgeber des neutestamentlichen Canons auf eine bereinigte Darstellung des canonischen, d. i. eben des revidierten, Textes ausgegangen sind und dabei die ältesten griechischen Zeugen dieses revidierten Textes, d. h. also die ältesten und besten griechischen Codices, zu Grunde gelegt, die Abweichungen des vorcanonischen Textes aber, also der κοινὴ ἔκδοσις, die Lesarten des Cod. D und der alten Versionen, in die Anmerkungen verwiesen haben, so ist dies eine vollberechtigte und in sich consequente Handlungsweise, auch keineswegs so nutzlos, wie es de Lagarde darstellt, da man ja die Textgeschichte in den Anmerkungen, das Resultat dieser Textgeschichte aber in der Gestalt des bereinigten canonischen Textes vor Augen hat.

Ganz anders gestaltet sich freilich das Urtheil, wenn es sich um neutestamentliche Quellenforschung, zumal auf dem Gebiete der Evangelienkritik, handelt, da gerade für die Evangelien die Quellen der vorcanonischen Texte besonders reichlich fliessen. Die evangelische Quellenkritik auf den recensierten canonischen Text gründen wollen, das ist die Beschränktheit, welche de Lagarde geisseln will, wenn er (Mitth. IV, 307) sagt, „dass alle Untersuchungen über das N. T. und über die vor jener διόρθωσις liegende Zeit der Kirche nutzlos sind, wenn sie auf dem bei Lachmann, Tregelles, Tischendorf, Westcott-Hort vorgelegten, die in Antiochien gemachte διόρθωσις wiedergebenden Texte fussen." Denn bei dieser διόρθωσις und bei der hierbei vorgenommenen Nivellierung der Texte sind allerdings zahlreiche historische Details verwischt, charakteristische Züge unkenntlich gemacht, quellenmässige Reste des Urtextes beseitigt und somit vielfach gerade diejenigen Elemente vernichtet worden, welche für die historische Quellenforschung die wichtigsten Anhaltspunkte zu bieten vermögen. In diesem Sinne ist de Lagarde vollkommen zuzustimmen, wenn er die κοινὴ ἔκδοσις (d. i. die Summe der vorcanonischen Texte) zwar „nicht für identisch mit der Hand der heiligen Schriftsteller, aber für viel werthvoller als die Recension der διασκευασταὶ ὀρθόδοξοι" bezeichnet. (Mitth. IV, 307). Es ist erstaunlich, dass de Lagardes Stimme zumal bei den auf dem Gebiet der evangelischen Quellenkritik thätigen Forschern nicht grössere Beachtung gefunden hat. Ich selbst bin nicht durch de Lagarde, sondern durch den Gang meiner

eigenen Forschungen zu der Erkenntniss von dem historischen Werthe der vorcanonischen Texte gekommen.

Bis zum Jahre 1876, als ich meine Schrift: „Das Formalprincip des Protestantismus" veröffentlichte und darin die bis dahin von mir gewonnenen Resultate registrierte, hatte ich mich gleich den meisten Forschern, welche die Evangelienfrage behandeln, auf die innercanonischen Untersuchungen beschränkt und die canonische Textgestalt der Evangelien (nach Tischendorfs Ed. octava crit. major) zu Grunde gelegt. Ich glaubte damals am Ende meiner Forschungen angelangt zu sein, und kündigte in der Einleitung zu jener Schrift (S. VII) eine „Historisch-kritische Synopse der canonischen Evangelien" an, zu welcher die Vorarbeiten bereits vorlagen. Und in der That am Ende der innercanonischen Forschungen bezüglich der Evangelien war ich auch angekommen. Auch bereue ich heute diese anfängliche Beschränkung meiner Forschungen in keiner Weise. Denn wie der Canon als solcher der unverrückbare Orientierungspunkt ist für die historische Theologie überhaupt, so bildet er speciell auch den Ausgangspunkt für die historische Evangelienkritik. Die „Canonischen Evangelien-Parallelen in den neutestamentlichen Lehrschriften" welche diesen gegenwärtigen „Aussercanonischen Paralleltexten zu den Evangelien" unverzüglich folgen sollen, werden Zeugniss ablegen von der hohen Bedeutung, welche der eindringenden innercanonischen Vergleichung der neutestamentlichen Lehrschriften mit den Evangelien innewohnt.

Aber einerseits noch nicht voll befriedigt von den damals gewonnenen Erkenntnissen, andrerseits angeregt durch Credners Aufsatz über den Codex Cantabrigiensis und durch die patristischen Paralleltexte in Angers Synopsis Evangeliorum begann ich eine zweite Epoche meiner Forschungen, von der ich freilich damals noch nicht ahnte, wie weit sie mich führen würde. Eine mehrmalige eingehende Collation des Codex Bezae sowohl nach der Kiplingschen als nach der Scrivenerschen Ausgabe und eine unausgesetzte Forschung in der patristischen (wie auch apokryphischen) Literatur überzeugte mich von dem hohen historischen Werthe der vorcanonischen Textgestalt, in welcher die Evangelien vor der letzten Fixierung der canonischen Texte verbreitet gewesen sind. Es wurde mir klar, dass

die canonische Textrevision ein viel „zu schmaler Rücken" ist, um eine Evangelienkritik zu tragen, welche alle Instanzen zusammenfassen soll. Ich sah, dass der kritische Apparat bei Tischendorf bezüglich der Evangelien und ihrer Verbreitung in der patristischen Literatur, wie es auch nicht anders sein kann, noch sehr unvollständig ist, ebenso wie ja auch in Angers Synopsis nur ein bestimmter Ausschnitt aus der patristischen Literatur Berücksichtigung gefunden hat. Und so beschloss ich, vorerst einmal die Materialien, insbesondere auch die aussercanonischen, in möglichster Vollständigkeit zusammenzustellen, dabei zugleich den ersten Theil der Tischendorfschen Editio octava critica major, welcher die Evangelien umfasst, bezüglich der patristischen Literatur planmässig zu ergänzen.

Zur Vollständigkeit des einschlagenden Materials gehörten selbstverständlich auch die „Agrapha", d. h. diejenigen aussercanonischen Evangelienfragmente, zu denen es in den canonischen Evangelien direkte Parallelen nicht gibt. Diese fielen mir bei der Durchforschung der patristischen Literatur nach direkten Evangelienparallelen ganz von selbst mit in die Hände, — etwa wie die Zimmerspäne niederfallen, wenn man Balken behaut. Es wäre doch gewiss ganz unverzeihlich gewesen, wenn ich diese Späne nicht gesammelt hätte. So entstand ganz von selbst, ohne Ahnung meinerseits, dass daraus später ein selbstständiges Buch hervorgehen würde, ganz allmählich wachsend, die Sammlung der Agrapha. Und ich glaube, schon jetzt ist es vielfach erkannt, wie befruchtend und anregend dieses aussercanonische Material auf die Evangelienforschung zu wirken vermag. In viel höherem Masse dürfte dies von einer möglichst vollständigen Sammlung „Aussercanonischer Paralleltexte zu den Evangelien" gelten, einmal weil hier direkte Parallelen zu den canonischen Evangelientexten vorgelegt werden, sodann weil diese „Aussercanonischen Paralleltexte" unvergleichlich zahlreicher als die Agrapha sind und endlich weil hier unmittelbar das gesammte Gebiet der Evangelienforschung in Mitleidenschaft gezogen wird durch vollständige Zusammenstellung der älteren vorcanonischen Textgestalt, welche der canonischen *διόρθωσις* und unseren sämmtlichen griechischen Codices vorangegangen ist.

Wenn ich gleichwohl nicht den Titel: „Vorcanonische Paralleltexte", sondern die Überschrift: „Aussercanonische Parallel-

texte zu den Evangelien" gewählt habe, so ist hierfür ein formeller Gesichtspunkt massgebend gewesen. Nämlich durch den Titel „Vorcanonische Paralleltexte" würde entweder die Vollständigkeit beeinträchtigt oder das Werthurtheil über die einzelnen Texte in Bausch und Bogen praejudiciert worden sein. Hätte ich nur diejenigen Texte in die Sammlung aufnehmen wollen, welche nach meinem Urtheile einen guten vorcanonischen (handschriftlich begründeten) Text repraesentieren, so hätten viele Citate in Wegfall kommen müssen, darunter auch solche, welche nach dem Urtheil Anderer vielleicht höchst werthvoll sind. Dagegen wird bei der Überschrift: „Aussercanonische Paralleltexte" weder die Vollständigkeit gefährdet noch irgend ein quellenkritisches oder textkritisches Werthurtheil über die Texte gefällt. „Aussercanonisch" ist ein indifferentes Wort; es constatiert bei den Texten lediglich eine erhebliche Abweichung von der canonischen Textgestalt, wobei die Frage, woher solche Abweichung stamme und welchen Werth sie besitze, vollständig offen gehalten und der Einzeluntersuchung in jedem einzelnen Falle überlassen wird.

Wenn ich mich aber auf die „Aussercanonischen Paralleltexte zu den Evangelien" beschränkt und die übrigen Schriften des N. T. nicht berücksichtigt habe, so ist dies einmal das naturgemässe Ergebniss meiner von Haus aus auf die Evangelien gerichteten Studien, zum Andern aber auch der Thatsache entsprechend, dass sowohl die Zahl als namentlich auch die Erheblichkeit der aussercanonischen (bzw. vorcanonischen) Texte in den neutestamentlichen Lehrschriften weit geringer ist, als in den Evangelien. Ein Ergänzungsband zu dem zweiten Theile der Editio octava critica major von Tischendorf, welcher die neutestamentlichen Lehrschriften umfasst, würde höchst kümmerlich ausfallen. Dass dies bei den Evangelien — und besonders bei den synoptischen — sich ganz anders verhält, das hängt mit dem Ursprung und mit der Geschichte der Evangelien auf das Allerengste zusammen und soll, was zunächst den Canon und die Textgeschichte der Evangelien anlangt, im nächsten Paragraphen näher erläutert werden.

§ 4.

Die Quellen der aussercanonischen bzw. vorcanonischen Evangelientexte.

Es entsteht nun die Frage: Welches sind die Quellen, aus denen eine möglichst vollständige Sammlung der aussercanonischen, d. h. nicht recensierten, Evangelientexte gewonnen werden kann? Diese im Vorhergehenden bereits mehrfach gestreifte Frage bedarf einer selbstständigen und übersichtlichen Beantwortung. Und zwar handelt es sich hier noch nicht um die Frage nach der möglichen letzten Quelle, sondern um eine übersichtliche Darstellung der nächsten literärischen Quellen, aus denen die vorcanonischen, bzw. aussercanonischen Evangelientexte zu gewinnen sind. Es kommen dabei folgende in Betracht:

A. Der griechische Codex Bezae.
B. Die altitalischen Evangelien-Versionen.
C. Die altorientalischen, besonders syrischen Evangelien-Versionen.
D. Das Diatessaron Tatians.
E. Die patristischen Evangeliencitate.
F. Die neutestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen.
G. Die altkirchlichen Liturgien.

An der Spitze dieser Quellen steht, als der einzige griechische Codex derart,

A. Der Codex Cantabrigiensis.

Die instruktivste Untersuchung über diese einzigartige Evangelienquelle verdanken wir Credner. Und da dessen Darlegung in der jüngsten — von Cambridge ausgegangenen — Studie über den Codex Bezae nicht einmal Erwähnung, geschweige denn eingehende Berücksichtigung, gefunden hat und auch sonst nicht nach Gebühr gewürdigt worden zu sein scheint, so sei es mir gestattet, die Credner'sche Anschauung über diesen Codex (nach den Beiträgen zur Einleitung in die biblischen Schriften I. S. 452—518) in ihren Grundzügen zu reproducieren.

Credner unterscheidet drei Entwickelungsstufen in der Geschichte dieses merkwürdigen Codex.

Die erste Stufe, die Entstehung dieses Codex, verlegt Credner in das zweite Jahrhundert, ohne jedoch eine nähere Zeitbestimmung zu geben. Der Codex entstand nach ihm in den Händen ebionitischer (antichiliastischer) Judenchristen, wahrscheinlich in Palaestina, umfasste die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe und war lediglich in griechischer Sprache verfasst. Dabei nimmt Credner zwei Handschriften, welche er A. und B. nennt, als Quellen an und bezeichnet die eine Quelle bald als eine „unbekannte Autorität", bald als ein „apokryphes Evangelium". Schon diese älteste Textgestalt des Codex Bezae zeichnete sich durch viele Freiheiten in der Behandlung der Texte (namentlich des Lucasevangeliums und der Apostelgeschichte) und durch zahlreiche Glossen aus.

Das zweite erkennbare Stadium in der Entwickelung der Cambridger Handschrift verlegt Credner in die Zeit um das Jahr 500. Noch sind es nach seiner Anschauung ebenfalls dieselben judenchristlichen Kreise, in denen die Handschrift als Kirchenbuch conserviert worden ist. Dieselben hatten sich aber inzwischen den katholischen Anschauungen genähert und hielten es für zweckmässig, ihrem Kirchenexemplare eine ähnliche Einrichtung zu geben, wie die von Euthalius (um 480) ausgegangene war. Für möglich hält es Credner, dass zwischen der Entstehung der Handschrift im zweiten Jahrhundert und dieser Neugestaltung derselben am Ende des fünften Jahrhunderts noch eine Zwischenstufe der Entwickelung stattgefunden habe, die sich jedoch nicht mehr ermitteln lasse. Auch schliesst er die Annahme, dass bereits bei der Umarbeitung des Codex ums Jahr 500 die lateinische Übersetzung dem griechischen Urtexte beigefügt worden sei, nicht gänzlich aus, ohne sich jedoch für diese Annahme zu entscheiden. Dagegen seien die kirchlichen *ἀναγνώσματα* damals durch Randbemerkungen kenntlich gemacht worden, darunter 26 Lesestücke am Sabbath (*περὶ τοῦ σαββάτου*), welche den fortgesetzt judenchristlichen Charakter der Handschrift deutlich bekunden und, da diese liturgischen Randbemerkungen nur zur Seite des griechischen Textes sich befinden und in griechischer Sprache abgefasst sind, es nicht wahrscheinlich machen, dass schon damals der lateinische Text beigefügt worden sei. Wohl aber erhielt die Handschrift damals ihre stichometrische Anordnung, in welcher sie noch jetzt erhalten ist.

Die jetzige Gestalt empfing der Codex Bezae im dritten und letzten Stadium seiner Entwickelung, wie Credner annimmt, am Ausgang des sechsten oder am Anfang des siebenten Jahrhunderts, und zwar im südlichen Gallien, wohin ein orientalischer Judenchrist die Handschrift gebracht habe. Einem im Schönschreiben geübten Schreiber wurde hier der griechische stichometrische Text diktiert und von demselben mit vielen sinnentstellenden Fehlern nachgeschrieben. Die liturgischen Randbemerkungen, welche durch den fortgesetzten Gebrauch des früheren Kirchenexemplars defekt geworden waren, wurden in ihrer verstümmelten Gestalt[1]) der neuen Handschrift von einer andern Hand einverleibt. Eine lateinische Übersetzung, eine ängstliche, fast wörtliche, Nachbildung des griechischen Textes, die sich aber von den sinnentstellenden Fehlern der griechischen Nachschrift frei hält, wurde beigefügt. So entstand die Handschrift D (griechisch) und d (lateinisch), während die Textgestalt aus der Zeit um 500 von Credner mit C bezeichnet wird.

So in allgemeinen Umrissen die von Credner vorgenommene Construktion der Textgeschichte, welche der Codex Bezae voraussetzt. Die lehrreiche Begründung im Einzelnen mag man bei Credner selbst nachlesen.

Der Hauptmangel der Credner'schen Untersuchung aber ist in der Nichtberücksichtigung der Trabanten des Codex Bezae zu erkennen, durch deren Vergleichung man zu dem Ergebniss gelangt, dass in dem griechischen Codex Cantabrigiensis, den altlateinischen Versionen und den altorientalischen Übersetzungen, voran der altsyrischen, eine einheitliche Textfamilie vorliegt, welche als solche ebenso sehr durch Abweichung von den recensierten canonischen Texten, als durch vielfache Übereinstimmung mit den patristischen Textcitaten aus dem zweiten und dritten Jahrhundert sich kennzeichnet. Diese von Credner nicht gewürdigte Thatsache ist von Westcott und Hort in ihren Untersuchungen über die neutestamentlichen Texte ans Licht ge-

1) Z. B. *ΓΝΟΣΜΑ* [*Ανα*]*γνοσμα*
ΡΙΤΟΥΣΑ = [*πε*]*ρι του σα*
ΤΩΤΗΣ [*ββα*]*του της*
ΑΚΟΥΝΙ [*δι*]*ακονι*
ΜΟΥ [*σ*]*μου*

Lesestück für den Sabbath des Sonntags nach Ostern, welcher *διακονήσιμος* genannt war.

stellt worden. Diese Kritiker haben die Vermuthung ausgesprochen, dass die von ihnen mit der Bezeichnung „Western text" belegte Textfamilie in Nordwestsyrien oder Kleinasien ihren Ursprung habe und frühzeitig nach Rom gebracht worden sei, von wo aus dieselbe nach den verschiedenen europäischen Ländern sowie nach Nordafrika sich verbreitet habe. Von Nordwestsyrien aus sei dieselbe durch Palästina und Ägypten bis nach Äthiopien vorgedrungen.

Einen anderen Weg sucht die neueste Studie der Cambridger Schriftforschung zu bahnen. J. Rendel Harris (A Study of Codex Bezae — Texts and Studies ed. Robinson. II, 1. Cambridge 1891) nimmt an, dass der Codex Bezae, welcher bereits vor Tatian, ja vor Marcion entstanden sei, von Haus aus den Evangelientext in beiden Sprachen, der griechischen und lateinischen, dargeboten habe, und dass der lateinische Text die eigentliche Quelle für den griechischen Text des Codex sei, dass man also dem letzteren nur eine secundäre Bedeutung beizumessen habe. Die bilinguale Handschrift, welche dem Codex in seiner jetzigen Gestalt zu Grunde liege, sei in Rom entstanden. Dabei habe man jedoch nicht Ursache anzunehmen, dass die lateinische Übersetzung der Evangelien, welche jedenfalls früher entstanden sei, dieselbe Geburtsstätte mit der Übersetzung der Apostelgeschichte gehabt habe. Diese Untersuchungen von Harris, welche allerdings noch nicht vollständig veröffentlicht sind, gründen sich auf eine minutiöse Textvergleichung, wodurch die Abhängigkeit des griechischen Textes und zahlreiche Latinismen des letzteren in Folge seiner Abhängigkeit von dem lateinischen Texte dargethan sind. Sollten die Untersuchungsresultate, welche Harris gewonnen zu haben glaubt, sich bewahrheiten, so würde die mit dem Codex Bezae verwandte Textfamilie ihren Ursprung im westlichen Rom genommen haben und in der That den Namen „Western text" vollkommen verdienen.

Aber so interessant und so anregend diese von Harris angestellten Untersuchungen sind, so sehr scheinen sie mir an einer grossen Einseitigkeit zu leiden, insofern der (in seiner Bedeutung überschätzte) lateinische Text des Codex zum einzigen Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht ist und insofern alle anderen Instanzen lediglich von diesem Gesichtswinkel aus be-

trachtet oder auch völlig ignoriert werden, wie letzteres den scharfsichtigen Darlegungen Credners ergangen ist. Nichts ist natürlicher, als dass der lateinische Text auf den nebenstehenden griechischen Text zurückgewirkt hat. Aber wenn man die zahlreichen Beispiele derart, welche Harris beibringt, genauer prüft, so zeigt sich dieser Einfluss des lateinischen Textes doch vorzugsweise nur in untergeordneten linguistischen und grammatikalischen Punkten und erweist sich durchaus nicht als ausreichend, um die tiefer greifenden Eigenthümlichkeiten des griechischen Textes zu erklären. Aber selbst in untergeordneten Varianten kann die Unabhängigkeit des griechischen Textes von der lateinischen Version in vielen Fällen überzeugend nachgewiesen werden. Wenn z. B. im griechischen Texte des Codex D folgende Varianten uns entgegentreten:

Lc. 5, 11: *κατέλειψαν*	für das canonische	*ἀφέντες*,
Lc. 10, 6: *ἐπιστρέψει*	„ „ „	*ἀνακάμψει*,
Lc. 11, 6: *πάρεστιν*	„ „ „	*παρεγένετο*,
Lc. 10, 31: *κατὰ τύχα*	„ „ „	*κατὰ συγκυρίαν*
Mt. 25, 17: *ὁμοίως*	„ „ „	*ὡσαύτως*
Lc. 15, 29: *παρέβην*	„ „ „	*παρῆλθον*
Lc. 9, 29: *ἠλλοιώθη*	„ „ „	*ἕτερον ἐγένετο*
Mc. 14, 64: *δοκεῖ*	„ „ „	*φαίνεται*
Mt. 19, 28: *δεκαδύο*	„ „ „	*δώδεκα*
Lc. 6, 14: *ἐκάλεσεν*	„ „ „	*ὠνόμασεν*
Mt. 10, 6: *ὑπάγετε*	„ „ „	*πορεύεσθε*
Lc. 13, 8: *τοῦτον τὸν ἐνιαυτόν*	„ „ „	*τοῦτο τὸ ἔτος*
Lc. 24, 3: *ἕλευσις*	„ „ „	*παρουσία*
Mt. 26, 8: *διαπονεῖσθαι*	„ „ „	*ἀγανακτεῖν*,

so kann der lateinische Text, welcher sich solchen Varianten gegenüber völlig indifferent verhält, nimmermehr die Quelle derselben sein. Dass der griechische Text vielmehr in solchen Fällen unabhängig von dem lateinischen ist, ersieht man z. B. aus Lc. 11, 6, wo die lateinische Übersetzung in d: supervenit — die Variante: *πάρεστιν* in D auf keine Weise erklärt. Dass der griechische Text mit seinen Eigenthümlichkeiten vielfach auf ältere griechische Quellen zurückgeht, zeigt ein eclatanter Fall, der in Lc. 9, 57 vorliegt. Wie in Mt. 25, 10 Cod. D. *ὑπάγειν*

an Stelle des canonischen *ἀπέρχεσθαι* einsetzt, so liest derselbe auch Lc. 9, 57: *ἀκολουθήσω σοι οπου ἂν ὑπάγεις* anstatt des canonischen *ἀπέρχῃ*. Denselben Text und dieselbe Lesart *ὑπάγειν* muss aber auch bereits der Apokalyptiker vor sich gehabt haben, wie man aus Apoc. 14, 4: *οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ* — deutlich ersehen kann. Wenn nun alle Itala-Handschriften mit der Vulgata: ieris lesen und also *ὑπάγεις* (oder besser *ὑπάγῃς*) voraussetzen, so kann nicht die altlateinische Version die Quelle dieser Variante sein, sondern nur der schon vom Apokalyptiker in dieser Form gekannte griechische Text. Überhaupt müssten doch, wenn die durch Harris aufgestellte Behauptung von dem massgebenden Einfluss des dem Codex Bezae angehörigen lateinischen Textes zu Recht bestünde, alle altlateinischen Versionen den Stempel direkter Abhängigkeit von dem lateinischen Texte des Codex d an sich tragen, und es wäre dann eine solche Mannigfaltigkeit der altlateinischen Texte, wie sie vorhanden ist, eine Unmöglichkeit geworden. Aber gerade die reiche Fülle der lateinischen Texte, ihre Selbstständigkeit gegenüber Cod. d. ihr häufiges direktes Zurückgehen auf den griechischen Urtext D beweisen es, dass Harris einer einseitigen Vorstellung bezüglich der Entstehung des Western text gefolgt ist. Auch die Thatsache, dass die altsyrische Version nicht selten mit dem griechischen Cod. D, aber dabei nicht mit der lateinischen Übersetzung (d) zusammentrifft, erweist es, dass nicht der lateinische Text, wie Harris anzunehmen geneigt ist, sondern direkt der griechische Text die Quelle für den Syrer Curetons gewesen ist. Aus alledem ist zu erkennen, dass die von Harris gemachten Einzelbeobachtungen noch eine andere Lösung fordern, als die von ihm gegebene.

Diese Lösung dürfte mit Berücksichtigung aller einschlagenden Instanzen eine Entwickelung der mit dem Codex Bezae zusammenhängenden Textfamilie in folgenden vier Stadien an die Hand geben.

Der erste Archetypus des Codex Cantabrigiensis war ein griechischer Evangeliencanon, die erste Zusammenfassung der vier canonischen Evangelien. Dafür zeugt die älteste syrische Übersetzung, welche nur die vier Evangelien umfasst, dafür zeugen ebenso die alten lateinischen Übersetzungen, von denen Zahn (Geschichte des Canons I, 1. S. 62) sagt: „Die ihrem In-

halt und z. Th. auch der Zeit nach vorhieronymianischen lateinischen Evangeliencodices enthielten, soweit man darüber urtheilen kann, alle nur die Evangelien, diese aber sämmtlich". S. die Übersicht bei Scrivener p. 342—345. Die Entstehung dieses Evangeliencanons fällt spätestens in die Zeit um d. J. 140, weil Tatian sicher, wahrscheinlich auch schon Justin, ihn voraussetzt. Dass dieser Evangeliencanon die älteste und erstmalige Zusammenfassung der vier canonischen Evangelien war, wird durch die Thatsache bewiesen, dass derselbe nicht nur den alten occidentalischen und orientalischen Versionen zu Grund liegt, sondern auch die patristische Literatur am Ausgang des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts beherrscht. Der Verfasser dieses ältesten Evangeliencanons beschränkte sich nicht auf eine Copisten-Arbeit, sondern entwickelte dabei eine redaktionelle Thätigkeit. Denn wenn er z. B. den bekannten (von mir in den Agrapha S. 70 ff. mitgetheilten) aussercanonischen Paralleltext, eine archaistische Parallelversion zu Lc. 14, 8—11, in seinen Evangeliencanon nach Mt. 20, 28 einschaltete, so that er das abweichend von dem canonischen Matthäustexte kraft redaktioneller Freiheit, obgleich in diesem Falle nicht wie sonst oft gestützt auf die älteste vorcanonische Evangelienquelle, das Urevangelium. Und wenn diese dem Contexte von Mt. 20, 28 ursprünglich fremde Einschaltung in die lateinischen Versionen, in den Syrer Curetons, in die Philoxenianische und andere alte Übersetzungen übergegangen ist, so erkennt man deutlich den massgebenden Einfluss, den jener älteste Evangeliencanon mit seinen redaktionellen Eigenthümlichkeiten gewonnen und behauptet hat, bis sein griechischer Text durch die canonische Recension der Evangelien verdrängt wurde, während er in den Versionen noch länger fortlebte.

Die selbstständige Arbeit des Redaktors tritt aber weniger im ersten Evangelium hervor, als vielmehr in ganz auffälliger Weise im Lucasevangelium. Das Marcion-Evangelium, welches ungefähr um dieselbe Zeit entstanden sein wird, wie dieses Lucasevangelium nach der Bearbeitung des Archetypus von Codex D, zeigt in dem uns erhaltenen marcionitischen Texte viel weniger tief einschneidende Varianten als Codex D. Dabei folgte der Verfasser des Archetypus von Codex D, der Redaktor jenes ältesten griechischen Evangeliencanons, sichtlich einer älteren Handschrift, welche Credner bald eine „unbekannte

Autorität", bald ein „apokryphisches" — wir sagen lieber ein aussercanonisches — „Evangelium" nennt. Jedenfalls lag dieser unbekannten Autorität nach meiner wohlbegründeten Überzeugung eine griechische Version des hebräischen Urtextes, verwandt demjenigen Typus zu Grunde, welchem auch der erste Evangelist gefolgt ist. Nur so sind im Lucasevangelium des Codex D die zahlreichen Textänderungen zu erklären, welche so oft wie nach dem Matthäustexte vorgenommene Conformationen aussehen und von vielen Textkritikern (namentlich von Tischendorf) als solche betrachtet worden sind. Nichts ist unwahrscheinlicher als die Annahme, dass ein Redaktor, wie derjenige, der den Archetypus des Codex D verfasste, welcher der Hauptsache nach den Lucastext mit so grosser Selbstständigkeit behandelte, welcher zahlreiche Änderungen, einschneidende Kürzungen, wichtige Einschaltungen vornahm und von allen canonischen Texten kühnlich abwich, an anderen Stellen wieder zugleich ängstlich bemüht gewesen sein sollte, seinen Lucastext dem ersten canonischen Evangelium zu conformieren. Solche Conformierungsversuche, welche ohnehin erst einer viel späteren Zeit angehören, widersprechen dem Gesammtcharakter des dem Codex Bezae zu Grunde liegenden Archetypus. Diese scheinbaren Conformierungen nach dem Matthäustexte, welche mitten in dem aussercanonischen Lucastexte des Codex Bezae uns begegnen, etwa auf Rechnung eines späteren Abschreibers setzen zu wollen, wäre ebenfalls völlig unmotiviert. Dann hätte doch der Abschreiber einfach eine Radicalcur vornehmen und die ganze Handschrift nach den recensierten canonischen Texten conformieren müssen. Ein Abschreiber oder späterer Redaktor, der das nicht gethan, sondern die aussercanonische Textgestalt des Codex der Hauptsache nach intakt gelassen hat, konnte unmöglich an kleinen Conformierungsversuchen Interesse haben. Nein, nur der Einfluss einer Version des hebräischen Urtextes, welche mit der vom ersten Evangelisten gebrauchten nahe verwandt war, erklärt die kühne, selbstständige, bald von sämmtlichen canonischen Evangelien abweichende, bald mit dem Matthäustexte sich in überraschender Weise berührende Redaktion, welche das Lucasevangelium im Codex Bezae erlitten hat.

Jedenfalls noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts erfolgte das zweite Stadium in der Entwickelung des Codex

Bezae. Jener Evangeliencanon wurde vermehrt durch die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe. Dabei fanden sowohl in den Evangelien als in dem Texte der Apostelgeschichte manche glossatorische Erweiterungen statt. Eine solche freie Textbehandlung war nur möglich in der Zeit vor Origenes und der durch ihn eingeleiteten Textrecension. Hatte der Redaktor jenes Archetypus, jenes ältesten Evangeliencanons, ohne selbst Judenchrist zu sein, die — auch von Justin getheilte — vermittelnde Stellung dem gemässigten Judenchristenthum gegenüber zum Ausdruck gebracht, sofern er das judenchristliche Evangelium an die Spitze dieses im Übrigen echt katholischen Evangeliencanons gestellt hatte, so verdanken wir speciell die weitere Ausbildung der Handschrift, die uns jetzt im Codex Bezae vorliegt, ausschliesslich judenchristlichen Kreisen, welche die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe, nicht aber das paulinische Schriftthum, der Handschrift einverleibten. Auch die weitere Conservierung der Handschrift im Laufe der nächsten Jahrhunderte wird, wie Credner ganz richtig gesehen hat, auf dieselben judenchristlichen Kreise zurückzuführen sein. Denn während in der orthodoxen Kirche in Folge der canonischen Textrecension die Exemplare jener vorcanonischen Evangeliensammlung längst verdrängt und verschwunden und nur in Übersetzungen erhalten waren, blieben diese judenchristlichen Kreise von der Textrecension der Grosskirche unberührt und konnten so ein griechisches Exemplar jener vorcanonischen Evangeliensammlung für ihren gottesdienstlichen Gebrauch bewahren und in jene spätere Zeit hinüberretten.

Das dritte wahrnehmbare Stadium in der Entwickelungsgeschichte unseres Codex hat Credner jedenfalls richtig bezeichnet, indem er es — nach seiner Auffassung als das zweite — in die Zeit bald nach Euthalius verlegte. Nur dürfte die auch von ihm zugegebene, dann aber nicht weiter verfolgte Möglichkeit, dass bei der Neueinrichtung der Handschrift bereits der lateinische Text um 500 zur Seite gestellt wurde, zur Gewissheit zu erheben sein. Denn nur so erklärt sich der von Harris durch zahlreiche Beispiele bewiesene Einfluss des lateinischen Textes auf den griechischen Text, während, wenn die lateinische Übersetzung erst bei der letzten Redaktion dem Codex beigegeben worden wäre, ein solcher Einfluss nicht wohl hätte

stattfinden können. In dem von Alters her überlieferten griechischen Text waren gewiss schon manche Randbemerkungen (so die Bezeichnungen der Ammonischen Sektionen oder *κεφάλαια*, wahrscheinlich auch die Perikopen für die Sabbathe) beigegeben, welche nun bei der Redaktion um 500 durch die Lesestücke des Euthalius vervollständigt wurden. Gleichzeitig erfolgte die stichometrische Anordnung des Textes. Denn wir wissen bestimmt, dass die stichometrische Texteintheilung der Apostelgeschichte und der Briefe erst durch Euthalius besorgt worden ist. Wenn nun auch jetzt zum ersten Male eine lateinische — ebenfalls stichometrisch abgetheilte — Übersetzung beigegeben wurde, so war es natürlich, dass diese von den liturgischen Randbemerkungen des griechischen Textes frei blieb. Diese liturgischen Randbemerkungen mit ihren Sabbath-Perikopen beweisen mehr als alles Andere, dass die Fortpflanzung und der gottesdienstliche Gebrauch unserer Handschrift ausschliesslich judenchristlichen Kreisen zuzuschreiben ist. Und da das Judenchristenthum hauptsächlich nur in Syrien, Palästina, Arabien sich erhalten hatte, so ist es sehr wahrscheinlich, wie auch schon Credner angenommen hat, dass bei dem lebhaften Handelsverkehr zwischen Syrien und Südgallien es ein syrischer Judenchrist gewesen ist, der die Übertragung des Codex in dieser seiner späteren Gestalt nach Südgallien vermittelt hat. Es ist dabei anzunehmen, dass der Codex, der in seinem ersten Stadium als einfacher Evangeliencanon einen gut katholischen Unionstypus und daher auch bei den altkirchlichen Schriftstellern und durch frühzeitige Übersetzungen einen so weit reichenden Einfluss sich errang, in seiner späteren Gestaltung, vermehrt durch die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe, nur in judenchristlichen Kreisen sich fortpflanzte und in der Grosskirche — zumal nach der grossen canonischen Textrecension oder *διόρθωσις* — niemals recipiert gewesen ist.

Das vierte und letzte Stadium erreichte die Cambridger Handschrift im sechsten Jahrhundert, indem der Text einem Abschreiber diktiert wurde, welcher des Griechischen nur in sehr unvollkommener Weise mächtig war und daher viele sinnlose Fehler in den griechischen Text eintrug, Fehler, welche sich lediglich aus einem gedankenlosen und allen Verständnisses baaren Nachschreiben der diktierten Wörter erklären. Das

Lateinische, dessen der Schreiber besser kundig war, weist nach seiner Aussprache auf Südgallien hin, wo auch der Codex (in dem Kloster St. Irenaei bei Lugdunum) aufbewahrt und im 16. Jahrhundert wieder aufgefunden wurde, wo also auch jedenfalls die letzte Redaktion der Handschrift stattgefunden hatte.

Aus dieser Textgeschichte geht Beides hervor, einestheils der einzigartige Werth des Codex Cantabrigiensis, dessen Archetypus die Urgestalt unseres Evangeliencanons repraesentiert, andrerseits die Nothwendigkeit, mit vorsichtiger Kritik den Text des Archetypus von den späteren Änderungen und Entstellungen des Textes zu unterscheiden.

Die Möglichkeit hierfür ist dadurch gegeben, dass der Codex Bezae, wenn auch unter den griechischen Handschriften völlig isoliert stehend, doch bezüglich der Evangelien durch zahlreiche Versionen als Trabanten begleitet ist, welche älter sind als seine jetzige Textgestalt. Das Verwandtschaftsverhältniss der zu dem Codex D gehörigen Textfamilie lässt sich graphisch darstellen wie folgt.

A. Archetypus.

Griechischer Evangeliencanon spätestens um 140.

Altsyrische Version Curetons ca. 250.	B. Evangeliencanon mit Apostelgesch. u. kathol. Briefen vor 200.	Altlateinische Versionen vor dem Ende des 2. Jahrhunderts.
Andere orientalische Versionen.	C. Neue Redaktion von B. Beifügung des lateinischen Textes um 500.	Die lateinischen Evangelienübersetzungen aus späterer Zeit.
	D. Letzte Abschrift des bilingualen Codex — gegen Ende des 6. Jahrhunderts.	

Um den reinen Text des Archetypus des ältesten Evangeliencanons wieder herzustellen, sind daher folgende textkritische Normen im Auge zu behalten:

1. Übereinstimmung des griechischen Codex D, der altlateinischen Versionen und des Syrers Curetons ergiebt unzweifelhaft den Text des Archetypus, auch wenn derselbe nur durch ein einziges lateinisches Exemplar vertreten sein sollte.
2. Übereinstimmung zwischen dem Syrer Curetons und den altlateinischen Versionen führt zu demselben Resultat, auch wenn der griechische Text von D nicht mit dabei sein sollte. Denn da bei der Unabhängigkeit der altsyrischen und altlateinischen Übersetzung von einander ein Zusammentreffen beider mit Nothwendigkeit auf die gemeinsame Quelle zurückweist, so muss, wenn die Zustimmung des jetzigen griechischen Textes fehlt, angenommen werden, dass derselbe in solchen Fällen durch die Abschreiber alteriert und seiner Urgestalt entfremdet, dagegen in den beiden Seitenlinien, der lateinischen und altsyrischen, conserviert worden ist.
3. Übereinstimmung des griechischen Textes von D mit dem Syrer Curetons führt bei dem hohen Alter des letzteren mit Wahrscheinlichkeit ebenfalls auf denselben Quellentext zurück.
4. Dasselbe gilt von der Übereinstimmung des griechischen Textes mit der altlateinischen Version, namentlich wenn dieselbe durch die meisten Exemplare der Itala vertreten ist, auch wenn im Syrer der Urtext verloren sein sollte.
5. Wenn der griechische Codex D mit seinem lateinischen Trabanten d für sich allein einen aussercanonischen Evangelientext vertritt, ohne von den übrigen lateinischen Versionen und vom Syrer Curetons gestützt zu sein, so kann sein Zusammentreffen mit anderen alten Versionen, namentlich den orientalischen, sowie mit patristischen Evangeliencitaten ein Indicium für die Quellenmässigkeit seines Textes werden.
6. Auch wenn er völlig isoliert steht, wie z. B. in dem aussercanonischen Texte zu Lc. 6, 4, welcher in den Agrapha S. 108. 191 mitgetheilt ist, kann er die echte Tradition des Archetypus vertreten, wenn quellenkritische — also nicht mehr textkritische — Instanzen dafür sprechen.

Es würde ein verdienstliches Unternehmen sein, wenn nach diesen — vielleicht noch zu ergänzenden — textkritischen Normen eine Wiederherstellung jenes Archetypus, jenes ältesten Evangeliencanons, versucht würde, insofern hier mit Ausschluss sämmtlicher übrigen griechischen Codices, mit Absehen also von dem recensierten canonischen Evangelientexte, diejenige vorcanonische Textgestalt sichtbar werden würde, welche lange Zeit hindurch den grössten Einfluss in der alten Kirche behauptet hat. Was Hug (Einleitung I, 180) nicht ganz zutreffend von der Cambridger Handschrift in ihrer jetzigen Gestalt sagt, das würde von dem reconstruierten Archetypus des Codex D in vollem Sinne gelten: wir würden in demselben „ein Abbild der *κοινὴ ἔκδοσις* der Evangelien", d. h. den vor der canonischen Textrecension am meisten im Gebrauch gewesenen Evangelientext, besitzen.

Es geht aus alledem hervor, welcher hoher Werth immerhin dem Codex Bezae in seiner jetzigen verderbten Gestalt eignet, aber auch wie seine beiden Seitentrabanten, die altsyrische Version Curetons und die lateinischen Evangelientexte vor Hieronymus, an Bedeutung ihm nahe stehen.

B. Die altitalischen Versionen.

Obwohl der hohe Werth der altlateinischen Evangelienübersetzungen aus dem Vorhergehenden allenthalben hervorleuchtet, so ist doch ein besonderes Wort über dieselben erforderlich, namentlich auch deshalb, weil die Frage nach ihrer Entstehungszeit neuerdings in Fluss gerathen ist.

Insbesondere ist es Zahn gewesen, der dieser Frage in seiner lebhaften Weise sich angenommen hat. Seine wichtigsten Urtheile hierüber lauten folgendermassen: „Zur Zeit von Cyprians Episcopat (248—258) war die afrikanische Kirche an eine lateinische Bibel gebunden. Der chaotische Zustand ist vorüber. Es giebt einen festen lateinischen Bibeltext, welcher in den verschiedensten Zusammenhängen wesentlich gleichmässig citiert wird. Wir besitzen noch Bruchstücke von Evangelienhandschriften, welche dem Texte Cyprians sehr nahe stehen. Der griechische Text wird von Cyprian nicht mehr ausdrücklich berücksichtigt. Hieraus ergiebt sich, dass die lateinische Bibel der afrikanischen Kirche in der Zwischenzeit zwischen 210 und 240

entstanden und in den kirchlichen Gebrauch eingeführt worden ist". (Gesch. des Kanons I, 1, 59).

Anders stand es nach Zahn zur Zeit Tertullians. „Vor 210—240 hat es noch keine lateinische Bibel gegeben". (S. 60). „Hiermit ist behauptet, dass es in Afrika zur Zeit Tertullians ebenso wenig eine lateinische Bibel gegeben hat, als zur Zeit Augustins eine punische". (S. 51). „Einen lateinischen Bibeltext aus denselben (sc. den Schriften Tertullians) herzustellen, ist ein vergebliches Unternehmen, weil Tertullian einen solchen nicht gehabt, sondern stets aus dem Stegreif und daher in der mannigfaltigsten Weise aus seiner griechischen Bibel beider Testamente seine Citate excerpiert und zugleich übersetzt hat". (S. 53). „Wenn die Beweise für die Nichtexistenz einer lateinischen Bibel im Gesichtskreis Tertullians sich durch alle seine Schriften bis zu den jüngsten hindurchziehen, so folgt daraus mindestens, dass vor seinem Übertritt zur montanistischen Partei, vor der förmlichen Separation der Montanisten in Carthago, d. h. vor den Jahren 203—206, in Afrika keine lateinische Bibel existiert hat, und dass, wenn unmittelbar darnach unter den katholischen Christen Afrikas eine solche entstand, die montanistische Gemeinde davon keine Notiz nahm. (S. 59).

Auch gegenüber den von Harnack ausgesprochenen Zweifeln[1]) hat Zahn erst neuerdings[2]) die Behauptung wiederholt, „dass es heute doch noch erst zu beweisen gilt, dass es um 203 in Afrika eine lateinische Bibelübersetzung gegeben hat".

Aber diese von Zahn bestrittene Thatsache ist bereits endgiltig erwiesen. Schon Hug (Einleitung I, 140) hat auf die Stelle de monogamia c. 11 aufmerksam gemacht, wo Tertullian im Unterschied von der gebräuchlichen Übersetzung auf den griechischen Urtext recurriert und damit das Vorhandensein und den Gebrauch einer lateinischen Version constatiert. Die fragliche Stelle lautet folgendermassen (1. Cor. 7, 24 betreffend):

Sciamus plane non sic esse in Graeco authentico, quo-

1) Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200. S. 33: „Doch kann ich nicht sagen, dass er (sc. Zahn) mich überzeugt hat, indem er die lateinische Bibelübersetzung erst zwischen 220—240 ansetzt".

2) Theol. Literaturblatt. 1892. No. 4. S. 43.

modo in usum exiit per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem.

Hier ist es doch evident, dass der „Montanist" Tertullian auf einen lateinischen Text, dem er eine aus böslicher Absicht oder aus einfältiger Unwissenheit entstandene Verkümmerung des ursprünglichen Sinnes vorwirft, Rücksicht nimmt. Folglich wird er es auch sonst noch oft genug gethan haben, wenngleich er seine griechische Bibel, wie es auch diese Stelle zeigt, immer zur Hand hatte. Es wäre doch auch an sich höchst unwahrscheinlich, wenn zur Zeit Tertullians noch keine Spur eines lateinischen Bibeltextes zu finden sein sollte, und unmittelbar darauf unter Cyprian eine solche nicht nur wie ein deus ex machina hervorgetreten, sondern auch sofort in allgemein kirchlichen Gebrauch eingeführt worden wäre. Solche Dinge machen sich doch nur allmählich und wollen ihre Entwickelungsstufen durchlaufen [1]).

Neuerdings sucht sich nun auch eine ganz andere Beurtheilung des Sachverhaltes Bahn zu brechen, indem die Cambridger Theologen den Ursprung des lateinischen Bibeltextes tief in das zweite Jahrhundert hinein zurückverlegen. Es ist zunächst Robinson, welcher die Cambridger „Texte und Untersuchungen" mit einer interessanten Abhandlung über die alten Märtyrer-Akten (The Passion of S. Perpetua, Texts and Studies I, 1) eröffnet und dabei auch einschaltungsweise den Bericht der südgallischen Gemeinden von Lugdunum und Vienne über die dasigen Martyrien (Eus. H. E. V, 1. 2) in der Weise behandelt hat, dass er die eingestreuten Citate und Anspielungen an neutestamentliche Schriftstellen auf Rückübersetzungen aus dem Lateinischen ins Griechische zurückzuführen versucht hat. Hiernach würde, da dieser Bericht aus d. J. 177 stammt, bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ein lateinisches Neues Testament bei den südgallischen Gemeinden im Gebrauch gewesen sein. Noch weiter geht, wie oben erwähnt, J. Rendel Harris, welcher die älteste lateinische Evangelienversion bis in die marcionitische Zeit, mithin bis in die erste Hälfte des zweiten

1) Harnack bemerkt hierzu: „Es giebt noch eine Reihe schöner Beweise für die Existenz einer lateinischen Bibel zur Zeit Tertullians; aber der hier angeführte genügt m. E. vollkommen".

Jahrhunderts, zurückdatiert. Ich selbst habe bei den zahlreichen Allusionen an die Evangelientexte, welche der Pastor Hermae darbietet, schon längst wiederholt der Vermuthung Raum gegeben, dass hier vielfach Rückübersetzungen aus einem lateinischen Evangelientexte vorliegen möchten und dass eben in Folge dieses Umstandes jene zahlreichen Allusionen weniger leicht zu erkennen seien, weil in diesen Rückübersetzungen mehrfach von dem griechischen Urtext abweichende Ausdrücke gewählt seien.

Doch bedürfen diese Vermuthungen allesammt noch weiterer und eingehender Prüfung. Nur ist es von vornherein wahrscheinlich, dass, sobald im Orient, oder etwa in Rom als dem oecumenischen Mittel- und Ausgangspunkte, ein Evangeliencanon (um 140) im griechischen Texte entstanden war, im ersten Falle, sofort dessen Übertragung nach Rom stattgefunden und jedenfalls alsbald eine Popularisierung desselben für den occidentalischen Gottesdienst durch Darbietung eines lateinischen Textes sich vollzogen haben wird. Ebenso war bei der regen Verbindung zwischen den kleinasiatischen Christengemeinden und den südgallischen Tochtergemeinden der Weg für die Verbreitung jenes Evangeliencanons nach Südgallien und für seine Übertragung in das dort übliche lateinische Idiom geebnet. Endlich auch in Nordafrika war, wie Tertullian deutlich zeigt, neben der griechischen Bibel frühzeitig ein lateinischer Text des Neuen Testaments gebräuchlich (in usum exiit). Und wenn Tertullian schon bezüglich der apostolischen Briefe einen solchen lateinischen Text in Nordafrika gekannt hat, so ist die Übertragung des Evangeliencanons in das nordafrikanische Latein sicherlich noch viel früher geschehen.

So erklärt sich auch die Thatsache, dass die altlateinischen Evangelien-Übersetzungen eine so grosse Varietät der Übersetzungstypen aufweisen. Tot sunt paene (exemplaria), quot codices. In den verschiedenen occidentalischen Kirchengebieten sind sehr frühzeitig lateinische Versionen des Evangeliencanons unabhängig von einander entstanden, sicherlich noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts.

C. Die altorientalischen Versionen.

In der bereits erwähnten Abhandlung: De novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo hatte de Lagarde i. J.

1857 auf die Wichtigkeit der orientalischen Übersetzungen zur Herstellung eines möglichst authentischen Textes für das Neue Testament aufmerksam gemacht. Eine Einseitigkeit lag dabei vor in der geringen Berücksichtigung, welche de Lagarde den mindestens gleichwerthigen altlateinischen Versionen gegönnt hatte. Aber die Abhandlung war gleichsam ein prophetischer Weckruf, welcher auf eine im nächsten Jahre, im J. 1858, hervorgetretene wichtige wissenschaftliche Entdeckung vorbereiten sollte. Denn wenn de Lagarde (p. 88 in den Gesammelten Abhandlungen, wo er jene Jugendarbeit wieder abdrucken liess) als die wichtigsten orientalischen Versionen folgende fünf namhaft macht: armenica, aethiopica, syriaca prima et tertia, coptica —, so veröffentlichte Cureton im Jahr darnach aus den i. J. 1842 ins Britische Museum gekommenen Handschriften des Syrerklosters der nitrischen Wüste einen fragmentarisch erhaltenen syrischen Evangeliencanon, welcher an Wichtigkeit alle übrigen orientalischen Versionen bei Weitem übertrifft und von de Lagarde als klassischer Zeuge für die von ihm vermuthete Vorgeschichte der syrischen Übersetzungen erkannt worden ist. Durch Friedrich Baethgen (Evangelienfragmente. Der griechische Text des Curetonischen Syrers 1885) ist jene Entdeckung weiteren Kreisen zugänglich gemacht, zugleich aber auch die nahe Verwandtschaft jenes syrischen Evangeliencanons mit dem Codex Bezae ins hellste Licht gestellt worden. Über die dadurch gegebene Möglichkeit, mittels Vergleichung des Syrers Curetons mit den altlateinischen Versionen auf den Archetypus des Codex Bezae und seiner Trabanten sichere Rückschlüsse zu machen, auch da, wo der jetzige Text des Codex Bezae uns im Stiche lässt, habe ich mich bereits im vorhergehenden Abschnitt ausgelassen. Hier ist noch darauf hinzuweisen, dass die altsyrische Version Curetons die Grundlage des in der Peschittha enthaltenen syrischen Evangelientextes bildet, in welchem manche Reste jener ältesten Übersetzung sich finden.

Aber auch mit dem Diatessaron Tatians stand jener uralte syrische Evangeliencanon, dessen Fragmente Cureton wieder entdeckt, in engster Verbindung. Baethgen (S. 95) spricht darüber seine Meinung folgendermassen aus: „Der erste, der den Syrern das Evangelium in ihrer Sprache brachte, war

Tatian, welcher seine Harmonie niederschrieb. Fast ein Jahrhundert lang war diese Harmonie das einzige Evangelium der syrischen Kirche. Um 250 entstand daneben die erste Übersetzung der getrennten Evangelien, welche unter Zugrundelegung eines griechischen Exemplars, aber so weit es thunlich war, im engsten Anschluss an den Text des Diatessaron von einem Unbekannten angefertigt wurde". In dieser Auffassung ist der letzte Satz jedenfalls dahin zu berichtigen, dass der unbekannte Verfasser des altsyrischen Evangeliencanons sicherlich direkt aus derselben Quelle schöpft wie Tatian bei Verabfassung seiner Evangelienharmonie, nämlich aus dem Archetypus des Codex Bezae und der altlateinischen Versionen, und dass die Übereinstimmung zwischen dem Syrer Curetons und Tatians Diatessaron auf die gemeinsame Abhängigkeit von dieser Quelle zurückzuführen ist.

Jedenfalls überragt eben deshalb die altsyrische Evangelien-Übersetzung Curetons alle übrigen orientalischen Versionen an Ursprünglichkeit und Bedeutsamkeit für die Reconstruktion des vorcanonischen Evangelientextes.

Noch ein späterer Ausläufer dieser auf den Archetypus des Codex D zurückweisenden Wurzel ist Thomas von Charkel (616) gewesen, Mönch, später Bischof von Mabug (= Hierapolis) in Syrien, Revisor der 508 von Polycarp, einem Chorbischof des Philoxenus, Bischofs von Mabug, verfertigten und dem Philoxenus gewidmeten syrischen Version, Philoxeniana, in welcher manche werthvolle Reste vorcanonischer Texte conserviert sind.

In subsidiärer Weise sind sämmtliche orientalische Versionen, wenn auch erst lange nach dem zweiten Jahrhundert entstanden, für die Textgeschichte der Evangelien von hohem Werthe.

D. Das Diatessaron Tatians.

Eine ganz besonders wichtige Quelle aussercanonischer, bzw. vorcanonischer, Evangelientexte würde für uns Tatians Diatessaron sein, wenn dasselbe nicht seit dem 5. Jahrhundert, nachdem die canonische Textrecension zur Alleinherrschaft durchgedrungen war, einen gründlichen Ausrottungsprocess erlitten hätte. In Folge dessen gehört das Diatessaron zu den gänzlich verlorenen Schriften. Weder griechische noch syrische Exemplare dieser ältesten Evangelienharmonie haben sich erhalten.

Doch lässt sich eine theilweise Reconstruktion derselben aus folgenden vier Quellen bewirken:

1. Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio. (Ed. Mösinger).
2. Aphraates. Homilien. (Übersetzt von Bert 1888).
3. Victor Capuanus. Harmonia Evangeliorum. (Codex Fuldensis ed. E. Ranke 1868).
4. Tatiani Evangeliorum Harmonia Arabice. (Ed. Ciasca, Romae 1888.)

1. Ephraem Syrus. († 378.)

Die Hauptquelle für unsere Kenntniss des Diatessaron bildet ein Commentar über die Evangelien, welcher von Ephraem Syrus in der Weise gegeben worden ist, dass Tatians Diatessaron die eigentliche Vorlage bildete, neben welcher aber auch die vier canonischen Evangelien Berücksichtigung fanden, und zwar in der Regel nach dem Texte der Peschittha, jedoch auch mit Einmischung des griechischen Textes. Schon hieraus ergab sich eine Buntheit von Lesarten und eine unerschöpfliche Fülle von Differenzen, welche ein sicheres Urtheil erschwert. Da aber ferner dieser Evangelien-Commentar auf mündlichen Vorträgen Ephraems ruht und aus schriftlichen Aufzeichnungen eines seiner Schüler auf uns gekommen ist, und da überdem gegen das Ende Diktat und Aufzeichnung überaus flüchtig gerathen sind, so ist ein vollständiges Bild des Diatessaron aus diesem Commentare nicht zu gewinnen.

2. Aphraates. (336—345.)

In noch geringerem Maasse ist dieses bei Aphraates der Fall, welcher in seinen Homilien überaus zahlreiche Evangelien-Citate einwebt, ohne dass er seine Quellen namhaft macht. In manchen Fällen kann man durch den Nachweis der Übereinstimmung zwischen Aphraates und Ephraem den Gebrauch des Diatessaron auch von Seiten des Erstgenannten verificieren. Aber noch viel häufiger misslingt dieser Beweis. Der Text des Aphraates zeigt deutliche Spuren, dass ihm die vier getrennten Evangelien nicht unbekannt waren. Nicht selten steht er auch mit seinen Citaten völlig isoliert. Bei der Freiheit seiner Citationsweise ist er überhaupt keine sichere Quelle für Evangelientexte.

3. Victor Capuanus (541—554).

Dieser gelehrte Bischof fand eine lateinische Evangelienharmonie, welche er für Tatians Diatessaron hielt und statt der vier Evangelien an die Spitze des von ihm herausgegebenen Neuen Testamentes (Cod. Fuldensis) stellte (546). Diese lateinische Evangelienharmonie, welche in der That auf dem Diatessaron ruht, ist gleichwohl für die Reconstruktion des letzteren fast werthlos, da der Urtext Tatians nach dem Texte der Vulgata conformiert, auch die Anordnung des Stoffs in wichtigen Punkten alteriert ist.

4. Das arabische Diatessaron (1043).

Durch den Ausrottungsprocess hindurch, welchem Tatians Diatessaron unterlegen war, hatte sich bis in den Anfang des 11. Jahrhunderts ein schriftliches Exemplar gerettet. Es war dies ein syrisches Manuscript, welches auf Grund einer älteren Vorlage von Isa ben Ali Almottabbeb, einem Schüler des i. J. 873 verstorbenen Abu Zaid Honain ben Ishaq, im Anfang des 10. Jahrhunderts angefertigt worden war. Im J. 1043 übersetzte Abul-faraj Abdullah Ben-at-tib diese syrische Handschrift ins Arabische. Und dieses arabische Diatessaron ist es, welches Ciasca i. J. 1888 mit lateinischer Version herausgegeben und der theologischen Welt zugänglich gemacht hat. Schon die Geschichte dieses Werkes weckt die Vermuthung, dass wir hier nicht das ursprüngliche Diatessaron, sondern eine Überarbeitung nach den Grundsätzen der canonischen Textrecension vor uns haben, welche Vermuthung durch die vielfache Übereinstimmung mit der vorher erwähnten lateinischen Evangelienharmonie ihre Bestätigung findet. Beide Werke gehen höchst wahrscheinlich auf dieselbe Quelle zurück.[1]) Wenn man auch in Bezug auf die Anordnung des Stoffes in Tatians Diatessaron aus diesen späteren Bearbeitungen desselben wichtige Schlüsse ziehen darf, so ist doch gerade für die Texte, und zwar für die vorcanonischen Texte der Evangelien, die Ausbeute nur eine geringe. Im Ganzen sagt Harnack das Richtige: „Überall, wo ich die arabische Harmonie aufgeschlagen habe, d. h. an den für den wirklichen Tatian charakteristischen Stellen, war das Charakteristische

1) Vgl. Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200. S. 101.

entfernt und durch das Vulgäre ersetzt." Mir ist es bei der ersten Vergleichung dieses Werkes ebenso ergangen. Doch habe ich bei einer zweiten gründlicheren Collation auf Grund der von mir bereits angesammelten aussercanonischen Texte noch manche interessante Singularitäten wahrgenommen, welche als unabsichtlich stehen gebliebene Reste vorcanonischer Texte zu recognoscieren sind, welche ich daher der nachstehenden Sammlung einzuverleiben nicht unterlassen habe.

Gleichwohl scheint mir es ein verfrühtes Unternehmen, den Urtext von Tatians Diatessaron zu reconstruieren und als solchen zu citieren. Ich habe es vorgezogen, jede einzelne der hier besprochenen Quellen für sich namhaft zu machen.

Das Gesammtbild aber, welches wir für das Tatianische Diatessaron daraus gewinnen, ist für die Geschichte des Evangeliencanons ein höchst bedeutsames.

Bereits in der Zeit von 160 bis 170 konnte Tatian den Gedanken ausführen, eine Evangelienharmonie zu schaffen, und zwar auf Grund unserer vier canonischen Evangelien. Denn dies letztere giebt nicht nur der Name *διὰ τεσσάρων* an die Hand, welcher Name, so absolut gesetzt, nicht auf beliebige vier Evangelien, vielmehr nur auf die vier in der Kirche bekannten und anerkannten Evangelienschriften sich beziehen kann, sondern es weisen auch alle Zeugen von Aphraates und Ephraem bis auf die arabische Evangelienharmonie mit Bestimmtheit darauf hin, dass Tatian die vier canonischen Evangelien zusammengearbeitet und dabei namentlich auch dem johanneischen Evangelium den grössten Einfluss eingeräumt hat.

Voraussetzung für die Unternehmung einer Evangelienharmonie war das Vorhandensein eines Evangeliencanons, jenes Archetypus des Codex Bezae, dessen Entstehung spätestens um das Jahr 140 anzusetzen ist. Auf Grund dieses griechischen Evangeliencanons schuf Tatian sein syrisches Evangelium, d. h. seine höchst wahrscheinlich in syrischer — vielleicht zugleich auch in griechischer — Sprache verfasste Evangelienharmonie. Diese Evangelienharmonie wurde für die um d. J. 170 entstandene syrisch-edessenische Kirche durch einige Jahrhunderte hindurch das massgebende Evangelium und bildete längere Zeit für diese Kirche die einzige neutestamentliche Vorlage in den gottesdienstlichen Vorlesungen. Auch als um die Mitte des dritten

Jahrhunderts die Quellenschrift des Diatessaron, jener älteste vierfältige Evangeliencanon, in das Syrische übersetzt worden war und die syrische Kirche in dieser Version — dem jetzt sogenannten Syrus Curetonianus — auch die getrennten vier canonischen Evangelien besass, behauptete Tatians Evangelienharmonie noch längere Zeit den Vorrang.

Erst als am Anfang des vierten Jahrhunderts die canonische Textrecension des Neuen Testamentes durchgedrungen war, machten sich auch für die syrische Kirche, welche bis dahin ihre eigenen Wege gegangen war, die Nachwirkungen davon geltend. Es begann allmählich ein Vernichtungskampf gegen das Diatessaron. So verordnete Bischof Rabbula von Edessa (412—435), dass in allen Kirchen „ein Evangelium der Getrennten" vorhanden sein und gelesen werden müsse. Und Bischof Theodoret von Cyrrhus (420—457) erzählt selbst, dass er in seiner — zwischen Edessa und Antiochien gelegenen — Diöcese mehr als 200 Exemplare von Tatians Diatessaron beseitigt und durch Exemplare der Evangelien ersetzt habe. Er sagt: *Εὗρον δὲ κἀγὼ πλείους ἢ διακοσίας βίβλους τοιαύτας ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ἐκκλησίαις τετιμημένας· καὶ πάσας συναγαγὼν ἀπεθέμην καὶ τὰ τῶν τετράφων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια.* (Theodoret, Haer. Fab. I, 20). Wir wissen, wie dieser Vernichtungskampf nur allzugut gelungen ist und wie nicht ein einziges Exemplar des ursprünglichen Diatessaron sich erhalten hat.

Um diese selbe Zeit müssen die Versuche begonnen haben, das Diatessaron den canonischen Texten zu conformieren. Denn der Kampf gegen dasselbe galt nicht der Evangelienharmonie als solcher, sondern dem aussercanonischen Textcharakter derselben. Es war derselbe Vernichtungskampf, der in der Grosskirche alle griechischen Handschriften zerstört und beseitigt hat, welche nicht aus der canonischen Textrecension hervorgegangen waren. (Die Erhaltung und Fortpflanzung des Cod. Bezae, der einzigen vorcanonischen Handschrift, verdanken wir nicht der Grosskirche, sondern judenchristlichen Kreisen). Nur um den Preis der Conformierung nach den canonischen Texten waren Liebhaber des Diatessaron im Stande, dasselbe zu conservieren.

So bedauerlich nun diese Vorgänge für die Texte und Quellenerforschung auf neutestamentlichem Gebiete gewesen sind, ebenso werthvoll sind alle aussercanonischen Reste des Diatessaron, deren

man mit Hilfe der oben bezeichneten Quellen habhaft werden kann. Zunächst bieten sie ein wichtiges Hilfsmittel zur Ergänzung und Feststellung desjenigen Textes, welcher für den Archetypus des Codex Bezae, des Syrers Curetons und der altlateinischen Evangelien-Versionen vorauszusetzen ist, da dieser Archetypus auch für das Diatessaron Quelle und Voraussetzung war und die Textverwandtschaft desselben mit den genannten alten vorcanonischen Zeugen vollständig erklärt, ja die Reconstruktion des für jenen Archetypus vorauszusetzenden Quellentextes unterstützt, auch da, wo der Codex Cantabrigiensis in seiner jetzigen Textgestalt uns im Stiche lässt. Man kann daher das oben gegebene Quellen-Schema in folgender Weise vervollständigen.

Archetypus 140.

	Griechischer Evangeliencanon.		
Diatessaron Tatians 160—170.	Syrer Curetons 250.	Griech. Canon Cod. D. Evv., Apg., kath. Briefe Vor 200.	Lateinische Evangelien-Versionen Vor 200.
Ephraems Commentar 360—370.	Peschittha		Cod. Vercellensis vor 400. Vulgata.
Lateinische Bearbeitung des Diatessaron 546.	Philoxeniana 508—616.	Neue Redaktion des Codex D Beifügung des lateinischen Textes ca. 500.	Cod. Veronensis vor 500.
			Andere lat. Codices.
Syrisch-canonische Bearbeitung 900—940.		Letzte Redaktion des bilingualen Codex D d um 600.	
Arabische Übersetzung des Diatessaron 1043.			Cod. Colbertinus vor 1000.

Hiermit sind wir an der Grenze des handschriftlichen Quellenmaterials für aussercanonische, bezw. vorcanonische, Texte angelangt. Wir müssen aber die Retraktation hinzufügen: soweit dieses handschriftliche Material bekannt ist. So gross

und weitreichend der Einfluss der mit dem Codex Bezae zusammenhängenden und auf den ältesten Evangeliencanon als Archetypus zurückreichenden Textfamilie erkannt werden muss, so nahe liegt die Wahrscheinlichkeit, dass es auch noch andere handschriftliche Überlieferungen von Bedeutung gegeben hat. Diese Vermuthung stützt sich auf die Thatsache, dass der Archetypus des Codex Bezae keineswegs hinreicht, um alle die Varietäten der κοινὴ ἔκδοσις, d. i. der vorcanonischen Textüberlieferung, und das bunte Bild der patristischen Evangeliencitate zu erklären. Wenn Hug, wie oben erwähnt, den Codex D „ein Abbild der κοινὴ ἔκδοσις der Evangelien" nennt, so ist es wahrscheinlich, dass es auch noch andere — davon differierende — Abbilder gab, welche aber verloren gegangen, bezw. nach dem Siege der späteren canonischen Textrecension ausgerottet worden sind. Es ist nicht unmöglich, dass noch irgendwo Handschriften verborgen liegen, welche eine vorcanonische Textgestalt der Evangelien repraesentieren und noch auf ihre Veröffentlichung warten. Hug erweckt selbst (Einl. I, 146) dahin gehende Hoffnungen, indem er sagt: „Wir werden uns aus diesen Bemerkungen — nämlich über den zweisprachigen Codex Cantabrigiensis — auch noch die weitere Prognose machen können, was wir von den verschiedenen griechisch-lateinischen Manuscripten zu erwarten haben, die noch vorhanden sind, und von denen mir noch ein merkwürdiger Codex der vier Evangelien bekannt ist, welcher sich zur Zeit in eine tiefe Verborgenheit zurückgezogen hat, bis es ihm einst gefallen wird, in einem Lande an das Tageslicht zu treten, dem ein minder fürchterliches Loos beschieden war. Ich dachte, aus ihm dieser Geschichte des Textes einen besonderen Schmuck zu ertheilen; allein die Begebenheiten der letzten Jahre haben mir mehr als eine Hoffnung dieser Art vernichtet".

Dunkel sind diese Andeutungen. Allein der zweifache Umstand, dass jener merkwürdige Codex, auf welchen Hug hinweist, lediglich die Evangelien und diese in bilingualer Gestalt darbietet, lässt das hohe Alter, wenn nicht der Handschrift selbst, so doch ihres Archetypus erkennen und seine Verborgenheit auf das lebhafteste bedauern. Nach ihrem Charakter und ihren Schicksalen scheint diese Evangelien-Handschrift mit dem Codex Bezae grosse Ähnlichkeit zu besitzen.

Wie leicht aber noch weitere Aufschlüsse in unserer an der-

artigen Entdeckungen reichen Zeit erfolgen können, zeigt das unter zahlreichen anderen Handschriftresten in Fajjum aufgefundene Evangelienfragment, der Rest einer Evangelienhandschrift aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, dessen Text trotz seines geringen Umfangs durch seinen aussercanonischen Charakter die höchste Beachtung verdient. (Das Nähere vgl. man in den Erläuterungen zu Mt. 26, 30—34.)

Mit der Erwähnung dieses „Evangelienfragmentes von Fajjum" sind die handschriftlichen Quellen aussercanonischer Evangelientexte vollständig aufgeführt.

Es folgt daher die patristische Literatur, in welche zahlreiche Fragmente vorcanonischer Evangelienhandschriften eingebettet sind, als nächste Quelle.

E. Die patristischen Evangeliencitate.

Wir betreten hiermit ein sehr schwieriges und ausgedehntes Forschungsgebiet, von welchem einzelne Theile bereits sorgfältig untersucht worden sind. Man denke nur an die von verschiedenen Seiten wiederholt unternommenen Untersuchungen bezüglich der Justinschen Evangeliencitate. Auch die grossen textkritischen Ausgaben des N. T. von Mill, Wetstein, Griesbach, Tischendorf, Tregelles haben der patristischen Literatur eine vielfache Berücksichtigung gewidmet. Gleichwohl fehlt eine möglichst vollständige, übersichtliche und von bestimmten Gesichtspunkten der Quellenkritik geregelte Sammlung der in der patristischen Literatur enthaltenen Evangeliencitate, wie ich sie versuche in dem gegenwärtigen Werke darzubieten, wobei zugleich die bis in die neueste Zeit hinein erfolgten Entdeckungen verloren geglaubter Bestandtheile der patristischen Literatur sorgfältige Verwendung gefunden haben.

Die patristischen Schriftsteller, welche mir für diese Sammlung als Quellen gedient haben, theile ich in solche, deren Evangelientexte vollständig ausgenützt worden sind, und in solche, deren Evangeliencitate nur insoweit berücksichtigt sind, als sie in relevanter Weise von den canonischen recensierten Texten abweichen.

Zur ersteren Gruppe gehören sämmtliche Schriftsteller vor Irenaeus und Clemens Al. Hier finden sich fast nirgends solche Evangelientexte, welche vollständig mit der canonischen

Textrecension übereinstimmen. Die wenigen Ausnahmen, in denen dies doch der Fall ist, wegzulassen, würde an sich nicht empfehlenswerth gewesen sein, noch weniger aber im Hinblick auf einen leicht erreichbaren Nebenzweck, nämlich den Gebrauch der canonischen Evangelien von Seiten der betreffenden Schriftsteller in solchen Fällen sicher zu constatieren. Auf Grund wiederholter eingehender Vergleichungen hoffe ich von dem Verhältniss dieser ältesten Gruppe der patristischen Autoren zu der Evangelienliteratur ein so vollständiges Bild geben zu können, dass die mit diesem Forschungsgebiete Vertrauten neben vielem Bekannten auch manches Neue finden werden. Es kommen hier namentlich folgende Schriftsteller in Betracht:

1. Clemens Romanus.
2. Die Homilie, welche der zweite Clemensbrief genannt wird.
3. Die Ignatianen.
4. Der Brief des Polycarp.
5. Das Martyrium Polycarpi.
6. Der Brief des Barnabas.
7. Die Epistola ad Dognetum.
8. Der Pastor des Hermas.
9. Die Apologie des Aristides.
10. Die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.*
11. Justin.
12. Tatian.
13. Theophilus.
14. Athenagoras.
15. Die Clementinischen Homilien.
16. De aleatoribus.

Die Gesammtergebnisse, welche die Einzeluntersuchungen für jeden dieser Schriftsteller zeitigen werden, gedenke ich erst am Schlusse des ganzen Werkes zu kurz zusammenfassenden Darstellungen zu bringen. Hier sei nur noch besonders auf den Pastor des Hermas hingewiesen, welchem ich eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet und in welchem ich viel zahlreichere Allusionen an die evangelischen Stoffe wahrgenommen habe, als man bisher anzunehmen geneigt war. Auf diesem Wege der Untersuchung habe ich mich mehrfach mit Prof. Taylor in Cambridge begegnet. Derselbe hat schon in The Journal of

Philology (Vol. XVIII. No. 36. S. 297—325) in einer Abhandlung über das Verhältniss des Hirten zur Διδαχή (The Didache compared with the Shepherd) die Methode vorgezeichnet, nach welcher er seine Untersuchungen über das Verhältniss des Hermas zu den Evangelien angestellt hat. Er ist dabei zu derselben Anschauung gelangt, von welcher aus nach meiner Überzeugung die Anspielungen des Hermas an die evangelischen Texte beurtheilt werden müssen. Ein apokalyptisch-prophetisches Werk, als welches der Pastor des Hermas beurtheilt sein will, konnte in keinem Falle mit declarierten Evangeliencitaten operieren. Ganz so urtheilt Prof. Taylor (l. c. p. 324), indem er von dem Hirten sagt: „He handles the canonical Scriptures in like fashion, the form of his work, which claims to be the embodiment of a revelation, not allowing him to cite them openly. He disguises, and we know how he disguises." Soweit also der Hirte auf evangelischen Texten fusst, kann es sich nur um verdeckte, absichtlich verdeckte, in die Form der Allegorie und der apokalyptischen Vision eingekleidete, Allusionen an die Evangelien handeln. „He allegorises," — sagt Taylor weiter — „he desintegrates, he amalgamates. He plays upon the sense or varies the form of saying, he repeats its words in fresh combinations or replaces them by synonyms, but he will not cite a passage simply and in its entirity." Diese Abhandlung Taylors war nur der Vorläufer der oben erwähnten, inzwischen im Druck erschienenen Veröffentlichung: The Witness of Hermas to the four Gospels. In derselben behandelt Taylor seinen Gegenstand in drei Abschnitten:

I. Hermas und der vierfältige Evangeliencanon S. 1—21.
II. Hermas und die synoptischen Evangelien S. 22—68.
III. Hermas und das vierte Evangelium S. 69—148.

Man ersieht hieraus, dass der Schwerpunkt der Taylorschen Untersuchungen auf dem vierten Evangelium ruht. Das letztere hat zwar meinerseits ebenfalls Berücksichtigung gefunden, soweit textliche Berührungen zwischen Hermas und dem johanneischen Evangelium vorhanden sind. Aber noch wichtiger für die gegenwärtigen Untersuchungen ist das Verhältniss des Hermas zu dem synoptischen Evangelientypus und zu den auf diesem Gebiete so zahlreichen aussercanonischen Paralleltexten, worauf Taylor, welchem ich mein Verzeichniss der bei Hermas zu findenden

Evangelienparallelen übersandt hatte, am Schlusse seines Werkes (S. 148) auch andeutend hinweist. Selbstverständlich musste ich mich auf diejenigen Allusionen an die Evangelien von Seiten des Hermas beschränken, in denen ein wenn auch noch so geringer textlicher Rest erhalten ist, während Taylor auch diejenigen Partien herbeigezogen hat, in denen die evangelischen Stoffe nach seiner Auffassung eine völlig veränderte Einkleidung von Seiten des Autors erfahren haben. Vom Eifer fortgerissen, ist Taylor auf diesem Gebiete allerdings vielfach zu weit gegangen.

Unerwähnt kann ich nicht lassen eine im vorigen Jahre erschienene, frisch und anregend geschriebene Schrift: Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Werth für die Evangelienkritik von Bousset, die allerdings die Evangeliencitate Justins nicht ganz vollständig wiedergibt, aber das grössere Ziel der „Untersuchung sämmtlicher Evangeliencitate derjenigen Schriften, deren Übereinstimmung mit den Evangeliencitaten Justins wir so oft constatieren konnten“ (S. 115) richtig bezeichnet und den Weg zu diesem Ziele in zahlreichen Einzeluntersuchungen muthig bahnt. (Vgl. § 5).

An der Spitze der zweiten Gruppe patristischer Autoren stehen Clemens Al. mit seinem grossen Schüler Origenes und Irenaeus mit seinem Schüler Hippolyt. Das Charakteristische bei diesen Schriftstellern ist das Auftreten zahlreicher canonischer Texte, d. h. also solcher Texte, welche mit der späteren canonischen Textrecension im Wesentlichen übereinstimmen, und daneben ein Fortleben aussercanonischer, bzw. vorcanonischer Textgestalten. Eine Wendung, eine Recension der Texte, ist eingetreten. Die Textmischung aber erklärt sich aus dem Einfluss der neuen, recensierten Handschriften und dem gleichzeitigen Fortgebrauch der älteren Evangelienexemplare. Aber auch nach der grossen letzten Textrecension um die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts wiederholt sich dieselbe Erscheinung. Namentlich sind es die ausserhalb der Grosskirche stehenden Richtungen, in welchen die recensierten Texte nicht sofort Aufnahme fanden, in welchen daher die älteren Evangelienexemplare noch längere Zeit in Geltung blieben. Wie im zweiten Jahrhundert Marcion bei Herstellung seines marcionitischen Evangeliums gute ältere Lucashandschriften benützte,

wie im dritten Jahrhundert die gnostischen Kreise, aus denen die Pistis Sophia hervorgegangen ist, werthvolle, mit archaistischen Elementen durchsetzte, Evangelienhandschriften verwendeten, so finden sich im vierten Jahrhunderte bei den Manichäern beachtenswerthe Reste aussercanonischer Textgestalten, so wurde in judenchristlichen Kreisen der Codex D bis ins fünfte und sechste Jahrhundert hinein fortgepflanzt. Aus diesem Umstande, dass die ausserkirchlichen Richtungen von der in der Grosskirche durchgedrungenen Textrecension weniger berührt worden waren, erklärt sich die Erscheinung, dass in den altkirchlichen Haeresiologien, die aus haeretischen Quellen schöpften, aussercanonische Texte in grosser Zahl hervortreten. Namentlich ist dies bei Epiphanius der Fall, welcher je nach den Haeresien, die er behandelt, auf Grund seiner Quellen Evangelientexte ganz verschiedenen Charakters mittheilt. Die Haeresiologie des Epiphanius ist daher eine — vielfach noch nicht benutzt gewesene — Quelle aussercanonischer Evangelientexte, deren gründliche Ausbeutung ich mir habe besonders angelegen sein lassen. Auch in der Apostol. Kirchenordnung (Judicium Petri), in der syrischen Didascalia, in den Excerptis Theodoti finden sich neben canonischen zahlreiche aussercanonische Evangelientexte, welche letztere sämmtlich von mir einregistriert sind.

In der Grosskirche waren es namentlich die Klöster, in deren verschwiegenen Bibliotheken die alten vorcanonischen Handschriften conserviert, wohl auch abgeschrieben, und somit in eine spätere Zeit hinein gerettet wurden. Sprechende Zeugen hierfür sind namentlich Macarius, Schüler des Antonius, gestorben i. J. 391 als Vorsteher einer Mönchsgenossenschaft in der sketischen Wüste, und Anastasius Sinaita, im 7. Jahrhundert in den Sinaiklöstern lebend, deren archaistische Evangelientexte, womit sie ihre Schriften schmückten, auf gute alte Handschriften hinweisen, die ihnen zu Gebote standen. Und ist nicht der Codex Bezae in dem Kloster S. Irenaei bei Lyon bis in das Reformationsjahrhundert hinein wohl verwahrt gewesen? Ist nicht der Codex Sinaiticus in einem jener Klöster aufgefunden worden, denen einst Anastasius Sinaita angehörte?

So erklärt es sich, dass noch in späten Jahrhunderten einzelne Schriftsteller werthvolle Reste aussercanonischer Texte zu producieren im Stande waren, dass die einst so reichlich fliessende,

aber nach der canonischen Recension verschüttete Quelle hier und da noch tröpfelte und ihr früheres Dasein erkennen lässt.

Für die Fortpflanzung alter Handschriften war ferner die Bibliothek von Caesarea ganz besonders wichtig. Wie die von Bischof Alexander begründete Bibliothek zu Jerusalem zu den Zeiten des Eusebius noch vorhanden war, wie Julius Africanus das kirchliche Archiv zu Edessa benützte, so waren es namentlich drei patristische Autoren: Eusebius, der Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen, Hieronymus, deren wissenschaftliche Thätigkeit aus der Bibliothek von Caesarea befruchtet worden ist. Die Begründung derselben war von Origenes während seines Aufenthaltes in Caesarea angeregt und von Pamphilus, seinem Schüler, in grösserem Stile durchgeführt. Weit und breit sammelte Pamphilus darin alles zusammen, was die christliche Literatur hervorgebracht und er aufzutreiben im Stande war. Hier lagerten wichtige alttestamentliche Handschriften, darunter die Hexapla und Tetrapla des Origenes. Dass auch werthvolle neutestamentliche Handschriften nicht gefehlt haben werden, lässt sich von vornherein vermuthen und wird durch das Zeugniss des Hieronymus ausdrücklich bestätigt. Nach ihm befanden sich in der Bibliothek zu Caesarea zwei werthvolle Evangelienhandschriften: erstlich das in hebräischer Sprache (Hebraicis litteris verbisque) verfasste Urevangelium des Matthäus, und zweitens das in aramäischer oder syrochaldäischer Sprache (Chaldaico Syroque Sermone, sed Hebraicis litteris scriptum) geschriebene Hebräerevangelium. Während Hieronymus aus letzterem, dem Evangelium secundum Hebraeos, zahlreiche Excerpte — jedoch nicht nach dem caesareensischen, sondern nach einem von den Nazaräern ihm überlassenen Exemplar — darbietet, scheint der des Hebräischen gleichfalls kundige Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen bei einer neuen Redaktion der ebendort aufbewahrten alten Kirchenordnungen direkt aus dem hebräischen Urevangelium geschöpft zu haben. Nur so lässt sich die Erscheinung erklären, dass derselbe — wohl um 350 schreibend — neben zahlreichen Evangelientexten, welche auf der canonischen Recension des N. T. basieren und mit den besten recensierten Codices übereinstimmen, auch eine reiche Fülle aussercanonischer Evangelienfragmente — darunter nicht wenige Agrapha — einstreut, welche

seiner Neubearbeitung der Kirchenordnungen einen archaistischen Anstrich und für die Quellenforschung einen so hohen Werth geben. Ebensowohl wie der Codex Cantabrigiensis neun Jahrhunderte lang in dem Kloster St. Irenaei bei Lyon verborgen war und auch nach seiner Wiederentdeckung auf Theodor von Bezas Wunsch in der Bibliothek zu Cambridge wieder eingesargt wurde, weil man wegen seiner zahlreichen aussercanonischen Bestandtheile für das reformierte Schriftprinzip Befürchtungen hegte, ebensogut und noch leichter konnte das Urevangelium, welches dem Gesichtskreis der Kirche entschwunden war, welches gewiss in vielen Punkten dem katholisch gewordenen Bewusstsein der Kirche widerstrebte, in jener Bibliothek einen sicheren Bergungsort gefunden haben. Dass man diesen Schatz vor fremden Augen sorgfältig hütete, kann man bei dem damaligen Zustand der Kirche von Haus aus schliessen; es wird dies aber auch durch den Umstand bestätigt, dass Hieronymus, der doch, wie er wiederholt bezeugt, oftmals in den Handschriften der caesareensischen Bibliothek geforscht hat, weder das hebräische Urevangelium noch das aramäische Hebräerevangelium aus Autopsie kannte, vielmehr letzteres, wie eben erwähnt, nur aus einem von den Nazaräern ihm überlassenen Exemplare übersetzt und durch zahlreiche Excerpte der Mit- und Nachwelt bekannt gemacht hat. Auch Eusebius, bei welchem sich nicht wenige aussercanonische Evangelientexte finden, zeigt sich über seine handschriftlichen Quellen sehr reserviert. Der Hinweis aber auf die caesareensische Bibliothek und auf die daraus gespeisten patristischen Autoren, womit ich diesen Abschnitt schliesse, war bei der Frage nach den Quellen der aussercanonischen Texte unerlässlich.

F. Die apokryphe und pseudepigraphische Literatur.

Eng mit der patristischen ist die apokryphe und pseudepigraphische Literatur verwandt. Wir besitzen in den Ausgaben von Tischendorf u. A. neutestamentliche apokryphe Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen, wozu neuerdings die werthvollen Untersuchungen von Lipsius namentlich auf dem Gebiete der Apostelgeschichten wichtige Commentare und Ergänzungen geliefert haben. Besonders fruchtbar war das Judenchristenthum nach seinen verschiedensten Nüancen in Hervorbringung pseud-

epigraphischer Apokalypsen, in welchen die Schriftsteller unter der oft sehr durchsichtigen Maske alttestamentlicher Patriarchen und Propheten ihre meist nur sehr oberflächlich vom Geiste des Christenthums tingierten Anschauungen schmackhaft zu machen suchten. Aber auch von fast allen anderen haeretischen Richtungen der alten Kirche sind zahlreiche Beiträge zur apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur geliefert worden. Selbst solche Elaborate im Sinne katholischer Legendenbildung reichen mit ihren Ursprüngen bis in sehr frühe Zeiten der Kirche hinauf. Es ist aber verhältnissmässig ein sehr geringer Rest dieser Literatur, welcher auf uns gekommen ist. Ihr Werth wird dadurch noch zweifelhafter, dass gerade die Apokryphen und Pseudepigraphen zu fortgehenden Weiterbildungen und Umarbeitungen reizten und dass in Folge dessen nur wenige Schriften dieser Art in ihrer Urgestalt uns erhalten sind.

Was insbesondere die apokryphen Evangelien anlangt, welche uns hier am meisten interessieren und welche naturgemäss die grösste Ausbeute bieten sollten, so stehen dieselben tief unter den canonischen Evangelien. Namentlich für dasjenige Gebiet, welches den Hauptinhalt der canonischen Evangelien ausmacht, die Jahre des Wirkens und Lehrens Jesu, lassen uns die apokryphen Evangelien fast völlig im Stich. Selbst das verhältnissmässig älteste, das Hebräerevangelium, welches mit dem Täufer Johannes und mit der Taufe Jesu im Jordan begann und bis zu den Erscheinungen des Auferstandenen reichte, weiss im Grunde nichts Neues zu berichten. Das Wenige, was beim ersten Anblick als neu erscheinen könnte, löst sich bei näherer Betrachtung fast vollständig in Nebel auf und erweist sich als tendenziöse Interpolation oder als werthlose Ausschmückung der canonischen Texte. Um dieses Verhältniss recht zu würdigen, stelle man sich vor, die Kirche hätte nur die drei synoptischen Evangelien als canonisch überliefert, und das johanneische Evangelium wäre als apokryph später dazu gekommen. Wie würde man gestaunt haben: Alles aus Einem Guss! Nirgends Flick- und Stückwerk! Und dabei welche Fülle von neuen historischen Details, welcher Reichthum von überraschenden Zügen, von berichtigenden oder ergänzenden Bemerkungen! Und bei aller Neuheit, bei aller Originalität, welche Congenialität mit dem synoptischen Erzählungstypus! Von alle dem findet sich bei den

apokryphen Evangelien keine Spur. Dagegen namentlich bei der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu krankhafte, üppige Wucherungen, die den Stempel innerer Unwahrheit an der Stirn tragen. Gleichwohl ist auch diese Spreu nach echten Körnern zu untersuchen. Zum ersten Male in dieser Weise dürfte eine quellenkritische Vergleichung der apokryphen Kindheitsevangelien mit den canonischen Geburts- und Kindheitsgeschichten des Lucas und Matthäus sowie mit den patristischen Berichten bei Justin unter Herbeiziehung des johanneischen Prologs vollzogen worden sein, wie solche im ersten Hauptabschnitte der nachfolgenden Sammlung dargeboten wird. Auf diese Untersuchung, durch welche ein — schon vom johanneischen Prologe vorausgesetztes — vorcanonisches Kindheitsevangelium als gemeinsame ältere, aus den Jahren 64—69 v. Chr. stammende, Quelle wahrscheinlich gemacht wird, möchte ich hier besonders hingewiesen haben.

Ausserdem sind die Acta Pilati, welche schon Justin benutzt hat, von einiger Wichtigkeit für Gewinnung aussercanonischer Texte, obwohl diese Schrift ebenfalls nicht in ihrer Urgestalt, sondern nur in secundären Bearbeitungen uns erhalten ist.

Von den apokalyptischen Pseudepigraphen sind namentlich die Apokalypse des Esra (= das vierte Esrabuch) sowohl in ihrem Urbestandtheile als in ihren späteren Zusätzen sowie die Testamenta XII patriarcharum auf das Sorgfältigste untersucht und in Bezug auf die darin enthaltenen evangelischen Stoffe vollständig ausgenützt worden. Wie beide — sowohl die um das Ende des ersten Jahrhunderts entstandene jüdische, aber von dem Geiste des Christenthums nicht unberührt gebliebene, Apokalypse des Esra, als namentlich auch die judenchristliche ebionitische, der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehörige Schrift der Testamenta XII patr. — zahlreiche synoptische und johanneische Evangelienparallelen darbieten, wie also auch die pseudepigraphische Literatur für die Sammlung aussercanonischer Paralleltexte zu den Evangelien von hohem Werthe ist, darauf sei hier im Voraus hingewiesen. (Die Evangeliencitate der pseudoclementinischen Homilien, nicht aber die meistens canonisch conformierten Evangelientexte der Recognitionen, sind vollständig in meine Sammlung aufgenommen. Vgl. S. 50. Sie gehören

zum grössten Theile dem synoptischen Typus an, weichen aber Schritt für Schritt sprachlich von den canonischen Texten ab und sind daher, wahrscheinlich auf eine aussercanonische Version des Urevangeliums zurückgehend, von höchster Bedeutung).

G. Die altkirchlichen Liturgien.

Dass in den altkirchlichen Liturgien wichtige Reste der ältesten Tradition fortlebten, ist schon längst erkannt. Die älteste Liturgie ist uns in den eucharistischen Abendmahlsgebeten der *Διδαχή* erhalten, welche in den Apostolischen Constitutionen und bei Pseudo-Athanasius fortgepflanzt sind[1]). Auch die übrigen Abendmahlsliturgien im VIII. Buche der Constitutionen, sowie die von Bunsen in den Actis Antenicaenis[2]) und die von Neale[3]) herausgegebenen Liturgien bieten manche Evangelienparallelen von Bedeutung Unter den Taufliturgien sind die durch vorcanonische Bestandtheile hervorragendsten einerseits die syrische Taufliturgie des Severus (de ritibus baptismi)[4]), andererseits der Bericht über die Taufeinsetzung in dem V. Buche der Apostolischen Constitutionen[5]).

Wie man aus vorstehender Übersicht erkennt, ist es ein weit ausgedehntes Quellengebiet, aus welchem die Bäche zu dem Reservoir zusammengeflossen sind, mit welchem ich meine Sammlung aussercanonischer Evangelientexte vergleichen möchte. Dabei bin ich weit entfernt, an eine Vollständigkeit meiner Sammlung zu glauben. Fast jedes Jahr bringt neue Veröffentlichungen und neue Entdeckungen, welche unsre Kenntniss der altchristlichen Literatur bereichern. Wie Manches mag noch verborgen sein in Handschriften, die der Auferstehung aus ihrer Verborgenheit entgegensehen; wie Manches mag auch schon gedruckt sein, ohne dass wir seinen archaistischen Charakter

1) *Διδ.* IX. X = Const. XII, 25. 26 = Pseudo-Athan. de virgin. 13.
2) Bunsen. Analecta Ante-Nicaena. 1856.
3) The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil, ed. Neale, with preface by Dr. Littledale. London 1875.
4) Vgl. Agrapha S. 361—372.
5) Vgl. nachstehend die Erläuterungen zu Mt. 28, 18—20.

erkennen. Wer hätte z. B. geglaubt, dass die spätkirchliche Historia Barlaam et Josaphat thatsächlich eine der ältesten Apologien, nämlich diejenige des Aristides, enthalte! Dennoch hoffe ich, nach dem gegenwärtigen Stand der historischen Forschungen das Wichtigste an aussercanonischen Evangelientexten in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt zu haben.

Wenn somit ein reiches Quellengebiet aussercanonischer Evangelientexte aufgeschlossen ist, so sind es gleichwohl nur die nächsten literarischen Quellen, um welche sich es hier handelt. Es entsteht nun die Frage nach dem Ursprung der so zahlreichen aussercanonischen Evangelientexte. Und da die Mannigfaltigkeit aussercanonischer Textgestalten nicht sowohl bei dem johanneischen Evangelium, als vielmehr bei den Evangelientexten synoptischen Charakters uns hauptsächlich entgegentritt, so kommen nunmehr die quellenkritischen Untersuchungen in Betracht mit der Hauptfrage: Welches ist die letzte Quelle der so zahlreichen und so überaus mannigfaltigen und in ihrem Gesammtcharakter doch so einheitlichen Evangelientexte nach synoptischem Typus?

Um zu dieser letzten Quelle zu gelangen, gilt es den richtigen Weg der Untersuchung einzuschlagen.

§ 5.

Die quellenkritischen Grundsätze der Untersuchung bezüglich der aussercanonischen Paralleltexte.

Das Material der aussercanonischen Paralleltexte zu den canonischen Evangelien würde unvollständig und vielfach ungeniessbar bleiben, wenn nicht auch ergänzende Einzeluntersuchungen hinzukommen und darin orientierende Grundsätze der Evangelienkritik zur Geltung gelangen würden. Muss es doch ohnehin als ein empfindlicher — freilich in der Sache selbst begründeter — Mangel bezeichnet werden, dass in den grossen textkritischen Ausgaben des Neuen Testaments die ungesichtete Masse des kritischen Materials von Unzähligen nicht benützt wird, weil der orientierende Führer fehlt, der durch die laby-

rinthischen Irrgänge der Textkritik sicher hindurch leiten könnte, weil die Worfschaufel fehlt, welche die Spreu der Lesarten von den echten Weizenkörnern scheidet. Die in dieser Sammlung dargebotenen Paralleltexte zu den Evangelien mit fortlaufenden Anmerkungen und Erläuterungen zu versehen und dieselben unter die höheren Gesichtspunkte nicht blos der Textkritik, sondern namentlich auch der Quellenkritik zu stellen, ist mir um so mehr Bedürfniss, als meine Studien in der patristischen, apokryphischen und Handschriften-Literatur gerade im Interesse der evangelischen Quellenforschung geschehen sind und als mir hier Gelegenheit wird, einen Theil des im Laufe der Jahre angesammelten reichen Materials zur Mittheilung zu bringen.

Die Veröffentlichung der „Agrapha" bildete den ersten Schritt auf dem betretenen Wege. Dort habe ich in S. 5 „Zur Quellenkritik der canonischen Evangelien" in kurzen Umrissen meine evangelienkritischen Grundsätze skizziert und einer vorläufigen „hypothetischen Beachtung" empfohlen. In dem gegenwärtigen Werke kann ich einen wichtigen Schritt weiter gehen und jene Grundsätze in viel ausgedehnterem Masse zur Anwendung bringen. Selbstverständlich ruht die Haupttendenz in der Untersuchung der synoptischen Paralleltexte, da die Entscheidung für die gesammte neutestamentliche Literatur in der Klärung der den synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden Quellen zu suchen ist.

Das johanneische Evangelium, bei welchem quellenkritische Fragen nur in untergeordneter Weise mit hereinspielen, habe ich nicht blos der Vollständigkeit wegen, sondern namentlich auch deshalb in den Kreis der Untersuchung gezogen, weil dadurch der tiefgreifende Unterschied zwischen der johanneischen und der synoptischen Evangelientradition bezüglich der Textgeschichte ins hellste Licht gestellt wird.

Nach wie vor bin ich in Betreff der synoptischen Frage von der Überzeugung durchdrungen, dass der Höhepunkt der bisherigen Evangelienforschung in den Werken von B. Weiss: Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen 1872 — das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen 1876, namentlich aber in dem erstgenannten dieser beiden Werke, erreicht gewesen ist. Die später erschienenen Werke (Wendt. Der Inhalt der Lehre Christi I. Kritische Untersuchungen 1884. — Ewald.

Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu seiner Lösung 1890 — Feine. Eine vorcanonische Überlieferung des Lucas in Evangelium und Apostelgeschichte. 1891. — Mandel. Die Vorgeschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, nach den evangelischen Quellen entworfen 1892) bedeuten in meinen Augen trotz mancher werthvollen Einzelheiten nicht einen Fortschritt über Weiss hinaus, sondern einen Rückschritt, wenn man das Ganze des evangelienkritischen Gebietes im Auge behält.

Auch Prof. Marshall (in dem Baptist College zu Manchester), dessen Forschungen (Did St. Paul use a Semitic Gospel? im Expositor 1890. VII. S. 69—80 — The Aramaic Gospel im Expositor Jahrgang 1891) weiter unten in § 7 des Näheren gewürdigt werden sollen, leidet an dem Mangel, dass er bei seinen Einzeluntersuchungen, die er zur Wiederherstellung, bzw. Wiederauffindung des — nach seiner Meinung im Aramäischen zu suchenden — Urtextes nicht Schritt für Schritt an den Weissschen Forschungsresultaten sich orientiert. Bousset (Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Werthe für die Evangelienkritik) hatte keine direkte Veranlassung, auf Weiss zurückzugehen, da er trotz mancher Aussetzungen im Einzelnen wesentlich den von mir aufgestellten evangelienkritischen Grundsätzen folgt, welche die Weissschen Positionen voraussetzen und in sich schliessen. Bousset geht auch darin — was von ganz besonderer Bedeutung ist — über Weiss hinaus, dass er nicht die canonische Textgestalt der Evangelien zur Grundlage seiner Forschungen macht, sondern vielmehr auch die aussercanonischen Varianten reichlich und zielbewusst in den Kreis seiner Untersuchungen zieht.

Ich bin der Meinung, dass ein Jeder, der nicht die Motive der Weissschen Evangelienforschung in sich verarbeitet hat, ein Jeder, der nicht im Stande ist, auch mit den allerdings oft schwerverständlichen Weissschen Einzeluntersuchungen sich auseinanderzusetzen, ein Jeder, der diese grossartige Gedankenarbeit ignoriert oder nur ganz im Allgemeinen streift, anstatt sie mit Gründen zu widerlegen oder von ihren Schwächen durch innere selbstständige Weiterbildung zu befreien, seiner eigenen Forschungsarbeit den grössten Schaden zufügt. So selbstständig ich den Weissschen Forschungsergebnissen gegenüber zu stehen glaube und so wenig ich mich scheue, ihre schwachen Punkte blos zu

legen, so gerne kehre ich doch immer wieder zu Weiss, besonders zu seinem Marcusevangelium, zurück, so sorgfältig prüfe ich immer wieder meine Anschauungen an seinen Darlegungen. Ich habe es daher auch nicht unterlassen, in den Erläuterungen zu den aussercanonischen Paralleltexten häufig auf B. Weiss und seine Untersuchungen Bezug zu nehmen, in der Hoffnung, seine beiden Werke, die einzigen Bearbeitungen der drei synoptischen Evangelien in methodischer Weise und von einheitlichen quellenkritischen Gesichtspunkten aus, dem Verständniss der theologischen Mitwelt etwas näher zu rücken.

Nach diesem Rückblick auf die jüngste evangelienkritische Literatur wiederhole ich nun im Wesentlichen aus § 5 der Agrapha die Zusammenstellung der evangelienkritischen Grundsätze, nach denen die Untersuchungen über die aussercanonischen, bzw. vorcanonischen Evangelientexte bei Vergleichung mit den canonischen Evangelien im Nachstehenden zu vollziehen sind.

Evangelienkritische Grundsätze.

1. Die Priorität des Marcusevangeliums. Unter den drei s. g. synoptischen Evangelien ist das Marcusevangelium am frühesten entstanden.

2. Die Existenz einer vorcanonischen Quellenschrift. Schon vor dem Marcusevangelium existierte eine, ursprünglich hebräisch (bezw. aramäisch) geschriebene, frühzeitig verlorene, aber noch von sämmtlichen drei Synoptikern benützte vorcanonische Evangelienschrift, deren praeponderierender Inhalt in den Reden Jesu bestand.

3. Die Zweiquellentheorie. Diese beiden Schriften, das Marcusevangelium und jenes vorcanonische Evangelium, sind die beiden Hauptquellen, aus denen der Inhalt sowohl des ersten als des dritten canonischen Evangeliums geflossen ist.

4. Der secundäre Charakter des ersten canonischen Evangeliums. Das erste canonische Evangelium ist in keinem Falle eine originale Quelle, auch nicht eine Übersetzung der dem Apostel Matthäus zugeschriebenen hebräischen Grundschrift, sondern eine Zusammenarbeitung des Marcusevangeliums, welches den historischen Rahmen darbot, und des vorcanonischen Evangeliums, welches hauptsächlich die — von dem ersten Evangelisten neugruppierten — Redestoffe lieferte.

5. Der secundäre Charakter des dritten canonischen Evangeliums. Auch das dritte canonische Evangelium ist eine secundäre Verarbeitung des Marcusevangeliums und der vorcanonischen Grundschrift, deren Redestoffe jedoch Lucas nicht wie der erste Evangelist umgestaltet und neu gruppiert, sondern möglichst in ihrer ursprünglichen Lagerung wiedergegeben hat.

6. Der secundäre Charakter des zweiten canonischen Evangeliums. Aber auch schon das Marcusevangelium ist nicht eine durchaus originale Evangelienquelle, sondern die älteste Bearbeitung der vorcanonischen Grundschrift, welche einerseits durch die Hand des Marcus viele Kürzungen, namentlich bezüglich der Redestoffe, erlitten, andererseits durch Einfügung zahlreicher historischer Details auch nicht wenige Erweiterungen erfahren hat.

7. Die verschiedenen Übersetzungen des vorcanonischen Evangeliums. Schon frühzeitig ist die vorcanonische Quellenschrift aus dem semitischen Grundtext ins griechische Idiom verschieden übertragen worden, sodass man einen judenchristlichen, einen lucanisch-paulinischen und einen alexandrinischen Übersetzungstypus unterscheiden kann.

8. Die früheste Benützung des vorcanonischen Evangeliums. Die älteste urchristliche Literatur, sowohl die innercanonische als die aussercanonische, ist aus einer reichen Benützung des vorcanonischen Evangeliums hervorgegangen. An der Spitze der durch das vorcanonische Evangelium beeinflussten Autoren steht Paulus.

9. Die späteren Nachwirkungen des vorcanonischen Evangeliums. Sowohl in zahlreichen patristischen Citaten als in vielen Lesarten des Codex Bezae und in den mit ihm verwandten ältesten Evangelien-Übersetzungen wirkt die vorcanonische Quellenschrift mit ihren verschiedenen griechischen Übersetzungstypen nach, auch nachdem die direkte Benutzung des vorcanonischen Evangeliums schon längst aufgehört hatte.

Mit Absichtlichkeit ist diese übersichtliche Darstellung der quellenkritischen Grundsätze für die Erforschung der synoptischen Evangelien im knappsten Rahmen gegeben, um sie von allem nicht dringend erforderlichen Ballaste frei und dadurch dem Verständnisse auch Fernstehender offen zu halten. Indem ich auf die nähere Charakterisierung jedes einzelnen der drei synoptischen Evangelien an der Spitze der jedem Evangelium besonders eigen-

thümlichen Texte und Untersuchungen hinweise, halte ich es jedoch für nöthig, in den nächsten Paragraphen die Forschungsergebnisse bezüglich des Urevangeliums, seine Ursprache, seine griechischen Übersetzungen und seine literärischen Nachwirkungen etwas eingehender zu detaillieren, weil hiervon das Verständniss für zahlreiche Einzeluntersuchungen, welche bezüglich der aussercanonischen Evangelientexte angestellt werden müssen, abhängig ist.

§ 6.

Das vorcanonische Evangelium.

Zu der von der Evangelienkritik ermittelten Thatsache, dass die drei synoptischen Evangelien Bearbeitungen einer älteren Quellenschrift sind, bietet die altchristliche und vorchristliche Literatur noch manche Analogien. Allgemein anerkannt ist es, dass das apokryphische Buch Henoch mehrere Bearbeitungen unter den Händen verschiedener Redaktoren erlitten hat. Dass die Apostolischen Constitutionen aus der Bearbeitung älterer Schriften entstanden seien, wusste man, bevor die Didascalia, die Grundschrift der sechs ersten Bücher, und die Διδαχή, die Quellenschrift für die erste Hälfte des siebenten Buches, unserer Kenntniss zurückgegeben war. Dass die Clementinischen Homilien und die Recognitionen auf älteren Quellenschriften beruhen, ist auf Grund alter Überlieferung ein bis in die neueste Zeit herein immer wieder festgestelltes Forschungsergebniss. Auch die Sibyllinischen Orakel lassen Ablagerungen aus verschiedenen Zeiten und Redaktionen, welche von verschiedenen Händen unternommen worden sind, deutlich erkennen. Von den Actis Pilati, die dem synoptischen Evangelientypus so nahe stehen, besitzen wir noch heute zwei Hauptrecensionen, welche in erheblicher Weise von einander abweichen und doch aus einer gemeinsamen Wurzel hervorgewachsen sind. Dass auch die alttestamentlichen Geschichtsbücher ältere Quellen verarbeitet haben, deuten sie zum Theil selbst an, zum noch grösseren Theil ist es ein mühsam errungenes, wenngleich im Einzelnen noch lange nicht abgeschlossenes und namentlich auch in Betreff der

Altersbestimmung bezüglich der Quellenschriften noch sehr unsicheres, Erkenntnissresultat alttestamentlichen Forscherfleisses.

Von den Gesichtspunkten der literärischen Kritik aus, für welche namentlich bei Geschichtswerken die Frage nach den schriftlichen Quellen die entscheidende Hauptfrage zu sein pflegt, ist es an sich nicht nur nichts Befremdliches, sondern vielmehr etwas in der Sache selbst Gegebenes, auch für die Geschichtsbücher des neutestamentlichen Canons ältere Quellenschriften vorauszusetzen.

Die Gegner solcher literärischen Quellenkritik machen gewöhnlich geltend, dass zwischen den betheiligten Quellenforschern in der Regel ein übereinstimmendes Urtheil bezüglich des Charakters und der Abgrenzung der vorausgesetzten Grundschriften nicht zu erzielen sei. Aber solche Einwendung beweist nur, dass die Urheber derselben mit dem Wesen und der Art der Quellenforschung nicht vertraut sind. Wie weit gehen z. B. die Ansichten der Forscher über die nähere Bestimmung des Quellenverhältnisses auseinander, welches dem Schriftencomplex der clementinischen Homilien und Recognitionen den Reiz eines interessanten Problems verleiht, und doch ist nichts gewisser als die allgemein zugestandene Thatsache von dem Vorhandengewesensein älterer Quellen. Dadurch also, dass eine Quellenschrift nicht allenthalben mit absoluter Sicherheit reconstruiert werden kann und dass man den Quellentext nicht überall aus der späteren Bearbeitung reinlich herauszuschälen vermag, wird der Quellenforscher in seiner Überzeugung ebenso wenig erschüttert, wie etwa der Architekt, welcher einen früheren Grundbau in einem späteren Überbau erkennt, auch wenn die Linien des ursprünglichen Baues an vielen Stellen für immer verwischt und die Merkmale des Umbaues einem Laienauge weniger erkennbar sind. Durch fortgesetzte Vertiefung in die Probleme, welche die Quellenforschung darbietet, entsteht nach und nach zwischen den Sachkennern ein sicheres Einverständniss bezüglich der Hauptpunkte und eine zuverlässige Basis für weitere Detailforschungen.

Ähnlich liegt der Sachverhalt bezüglich der Quellenschrift, welche als letzte Instanz der synoptischen Evangelienforschung sich herausgestellt hat. Der Gesammteindruck der drei ersten canonischen Evangelien, welchen man ihren „synoptischen" Charakter nennt, ist derart, dass er die Annahme einer gemein-

samen älteren Quelle mit Nothwendigkeit fordert, einer Quelle, welche (im Unterschied von dem johanneischen Evangelientypus) die trotz zahlreicher Differenzen vorhandene stoffliche und sprachliche Verwandtschaft der drei synoptischen Evangelien erklärt. Ist das Bild, welches die verschiedenen Forscher von dieser Quellenschrift entwerfen, ein vielfach schwankendes, so scheint es um so nöthiger — was nur allzusehr versäumt worden ist —, die Instanzen, welche zur Reconstruktion jener Quellenschrift hinleiten, in einer so übersichtlichen Darstellung vorzuführen, dass jedem denkenden Leser eine Nachprüfung der einschlagenden Probleme ermöglicht werde.

Die Instanzen für die Reconstruktion der vorcanonischen Evangelienquelle.

1. Sämmtliche im Marcusevangelium fehlende Parallelen zwischen Lucas und Matthäus.
2. Die Redestoffe (und namentlich auch die Gleichnisse), welche Matthäus allein hat.
3. Die Redestoffe, welche sich allein bei Lucas finden, darunter ebenfalls sämmtliche Gleichnissreden.
4. Zahlreiche Erzählungs- und Redestoffe, welche allen drei Synoptikern gemeinsam sind, besonders die von B. Weiss ausgezeichneten.
5. Eine Anzahl echter Agrapha, d. h. aussercanonische Reste der vorcanonischen Urschrift.
6. Die synoptischen Parallelen in den canonischen Lehrschriften einschliesslich der Apokalypse.

Dazu kommen noch als subsidiäre Indicien:

7. Alle hebraisierenden Texte, welche auf einen hebräischen Urtext zurückweisen.
8. Solche variierenden Ausdrucksweisen in den drei synoptischen Bearbeitungen der Urschrift, welche als verschiedene Übersetzungen eines gemeinsamen hebräischen Urtextes sich erklären lassen.
9. Diejenigen aussercanonischen Lesarten im Cod. Bezae, in den alten Versionen, in den patristischen Evangeliencitaten, welche auf dieselbe Weise als Übersetzungsvarianten sich erklären.

Zur Erläuterung dieses Instanzen-Verzeichnisses mögen folgende Bemerkungen dienen.

1. Nicht die den drei Synoptikern gemeinsamen Evangelienstoffe haben Veranlassung zur Entdeckung der vorcanonischen Grundschrift gegeben, sondern diejenigen Parallelen, in welchen der erste und der dritte Evangelist zusammentreffen, ohne dass Marcus dabei ist. Nämlich in denjenigen Parallelen, in welchen alle drei Synoptiker zusammenstimmen, ist zunächst Marcus als Quelle für die beiden anderen Evangelisten erkennbar. Ob dahinter noch eine ältere Quelle steckt, aus welcher schon Marcus schöpfte, konnte auf der ersten Entwickelungsstufe dieser evangelischen Quellenkritik noch nicht entdeckt werden. Wenn aber erst einmal festgestellt war, dass unser Marcusevangelium eine Hauptquelle für die beiden anderen Evangelisten und eine Hauptursache für die Entstehung des synoptischen Evangelium-Schemas[1]) gewesen ist, so ergab sich mit Nothwendigkeit für diejenigen synoptischen Evangelienstoffe, in denen Lucas und Matthäus zusammentreffen, ohne von Marcus abhängig zu sein, die Annahme einer zweiten Hauptquelle. Damit war die s. g. Zweiquellentheorie, und, da die im Marcusevangelium fehlenden Parallelen zwischen Lucas und Matthäus hauptsächlich Redestoffe enthalten, die Charakterisierung jener zweiten Quelle als einer Redesammlung oder doch einer solchen Evangelienschrift, welche die Reden Jesu zum Hauptinhalt hatte, gegeben. Einem jeden, welcher ein selbstständiges Urtheil auf dem Gebiete der evangelischen Quellenforschung gewinnen will, ist zu rathen, dass er sich selbst an der Hand des Marcus ein genaues Verzeichniss derjenigen Parallelen anlege, in denen alle drei Synoptiker übereinstimmen, und dann ein zweites Verzeichniss, in welchem an der Hand des Lucas alle diejenigen Parallelen einzutragen sind, welche Lucas mit dem ersten Evangelisten, aber nicht mit Marcus gemeinsam hat. Dieses zweite Verzeichniss versetzt uns in den Moment, in welchem die Entdeckung der vorcanonischen Quellenschrift stattfand. Denn da für die Lukas- und Matthäusparallelen, welche mit Marcus Hand in

1) Nicht des synoptischen Evangeliencharakters, der von Marcus vielmehr alteriert, durch Lucas und den ersten Evangelisten, wo sie von Marcus unabhängig sind, viel besser conserviert ist.

Hand gehen, eben das Marcusevangelium als canonische Quelle festgestellt war, musste die zweite Quelle, aus welcher der erste und dritte Evangelist neben der Marcusquelle geschöpft hatten, unausweichlich als eine vorcanonische Evangelienschrift erkannt werden. Wie nun diese bei Marcus fehlenden Lucas- und Matthäus-Parallelen den ersten Anstoss zur Entdeckung des vorcanonischen Evangeliums gegeben haben, so bilden sie heute noch den Grundstock für die Reconstruktion des Urtextes jener Quellenschrift und zur Erkenntniss ihres schriftstellerischen Charakters. (Chr. Herm. Weisse und Holtzmann repraesentieren im Wesentlichen dieses erste Stadium der evangelischen Quellenforschung.)

2. Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, dass im ersten und im dritten Evangelium genau nur diejenigen Stoffe, in welchen beide Evangelisten zusammentreffen, aus jener vorcanonischen Quelle stammen sollten; vielmehr ist anzunehmen, dass jeder der beiden Evangelisten ausserdem noch manche andere urevangelische Elemente aus jener vorcanonischen Quelle in seine Schrift aufgenommen haben wird, und da jene vorcanonische Quelle hauptsächlich in der Wiedergabe der Herrenreden sich bewegte, so sind von vornherein alle diejenigen Reden und namentlich auch Parabeln Jesu, welche jeder der beiden Evangelisten für sich allein hat, daraufhin anzusehen, ob sie ebenfalls als Bestandtheile der vorcanonischen Quelle zu recognoscieren sind, wobei als selbstverständlich vorauszusetzen ist, dass jeder der beiden Evangelisten solche Elemente aus jener Quelle herübergenommen haben wird, welche dem Plane, den er bei Abfassung seiner Schrift verfolgte, am besten sich einfügten. Was nun zunächst den ersten Evangelisten anlangt, so geht meine Überzeugung dahin, dass mit wenigen Ausnahmen sämmtliche Jesusreden des ersten Evangeliums, zu welchen bei Lucas und Marcus sich keine Parallelen finden, gleichfalls aus der vorcanonischen Grundschrift geflossen und in einer dem Plane des ersten Evangelisten entsprechenden Neugruppierung seiner Schrift einverleibt worden sind. Im Wesentlichen ist dies auch die Meinung von B. Weiss, dessen Buch: Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen über die sub 1 und 2 benannten Instanzen verhältnissmässig am besten orientiert.

3. Im Lucasevangelium finden sich ebenfalls zahlreiche Par-

tien, welche diesem Evangelium ausschliesslich angehören. Über manche derselben hat Weiss in der ebenerwähnten Schrift nebenbei sich ausgesprochen. (Man vgl. z. B. S. 480, wo das Gleichniss vom barmherzigen Samariter, Lc. 10, 29—37, ebenfalls auf die vorcanonische Quelle zurückgeführt wird.) Aber in den meisten Punkten lässt dieses Buch von Weiss bezüglich eines sichern Urtheils über die Herkunft der ausschliesslich bei Lucas zu findenden Evangelienstoffe uns im Stich. Um Vieles besser orientiert in dieser Hinsicht durch seine Schrift: Der Inhalt der Lehre Jesu. I. Theil. Kritische Untersuchungen — Wendt, welcher zwar nicht die ins Detail eindringende Akribrie eines B. Weiss an den Tag legt, dagegen in übersichtlichen Paragraphen den Context der Logia oder des Urevangeliums nach den unter 1—3 aufgeführten Gesichtspunkten reconstruiert. Und wenn auch diese Reconstruktion, namentlich wegen Nichtberücksichtigung der Weiss'schen Forschungsergebnisse bezüglich des Marcusevangeliums, eine unvollständige bleibt, so ist sie doch für jeden, der in den Gang der evangelischen Quellenforschung einzudringen sucht, äusserst instructiv. Namentlich aber stimme ich darin mit Wendt überein, dass er fast sämmtliche Redestoffe, welche ausschliesslich im dritten Evangelium sich finden, ebenfalls zum Context der Logia gezogen und als Bestandtheile der vorcanonischen Quelle anerkannt hat.

4. Ein viel vollständigeres, wenn auch m. E. immer noch nicht abschliessendes, Bild der vorcanonischen Grundschrift würde Wendt entworfen haben, wenn er seinem Wiederaufbau der Quellenschrift auch diejenigen Texte eingefügt hätte, welche B. Weiss in seiner Schrift: „Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen" — als Ausflüsse der vorcanonischen Quelle — auch durch besonderen Druck — gekennzeichnet hat. Diese Schrift ist nach meinem Urtheile eine der bedeutendsten auf dem ganzen weiten Gebiete der Evangelienforschung. Durch diese Schrift ist der entscheidende Schritt vorwärts gethan, welcher nöthig war, um die Räthsel der synoptischen Frage vollends der Lösung entgegenzuführen. Auf Grund einer wohl ausgebildeten Gesammtanschauung von Stil und Charakter der „apostolischen Quelle", welchen Ausdruck er am liebsten gebraucht, einerseits, und mit Hilfe einer bis ins Einzelnste eindringenden Quellenanalyse andrerseits ist Weiss zu der bahnbrechenden Er-

kenntniss durchgedrungen, dass auch zahlreichen Partien, zu welchen bei allen drei Synoptikern Parallelen mitgetheilt sind, die vorcanonische Quellenschrift zu Grunde liegt, dass also schon Marcus diese Quelle benutzt hat, dass folglich die anderen beiden Evangelisten an vielen Stellen zu gleicher Zeit von ihren beiden Quellen, der Marcusquelle und der noch älteren Logiaquelle, beeinflusst sind, dass beide nicht selten den einfachen älteren Quellentext der complicierteren und mit manchen Details ausgeschmückten Darstellung des Marcus vorgezogen, ja manche Dicta Jesu auch aus beiden Quellen, einmal aus dem ursprünglichen Contexte, das andere Mal aus dem neugeschaffenem Contexte des Marcus, wiedergegeben und so die bekannten „Doubletten" erzeugt haben, wie denn überhaupt Marcus seiner Pragmatik zu lieb manche Umstellungen oder Umschaltungen der urevangelischen Stoffe vorgenommen und durch diese seine Pragmatik namentlich den ersten Evangelisten beeinflusst habe.

In allen diesen Forschungsergebnissen hat Weiss im Wesentlichen das Richtige gefunden, nur dass er in der Anwendung seines Prinzips noch nicht weit genug gegangen ist. Der secundäre Charakter des Marcusevangeliums ist immer noch nicht genügend herausgestellt. Noch gibt es zahlreiche — allen drei Synoptikern — gemeinsame Partien, von denen Weiss nicht erkannt hat, dass das vorcanonische Evangelium dazu die letzte Quelle bildet. Auch hat Marcus seiner Pragmatik zu liebe mehr Umschaltungen der urevangelischen Stoffe vorgenommen, als Weiss solche gekennzeichnet hat. (Man vgl. darüber die Vorbemerkungen zu den Paralleltexten des Marcusevangeliums.)

5. Wenn man das vorcanonische Evangelium mit einem Steinbruch vergleicht, welcher das Material zu den wohnlichen Gebäuden der drei canonischen Evangelien geliefert hat, so ist anzunehmen, dass bei dieser Bauarbeit auch einzelne Bruchsteine übrig geblieben sind, welche von fremden Händen aufgelesen und weiter gegeben worden sind. Solche Bruchsteine, solche vereinzelte Reste des vorcanonischen Evangeliums, sind die Agrapha, welche ich in meiner vorigen Schrift zu sammeln versucht habe. Nicht wenige der in diese Sammlung aufgenommenen Herrensprüche erweisen sich durch ihren ausgeprägt synoptischen Charakter, durch ihre Congenialität mit den übrigen

Herrenreden, durch ihre oft den Wortlaut streifende Verwandtschaft mit apostolischen Aussprüchen mit Bestimmtheit als Ausflüsse derselben Quelle, aus welcher die synoptischen Evangelien stammen, und bilden daher einen werthvollen Ergänzungsstoff, wenn es gilt, die vorcanonische Evangelienschrift möglichst vollständig zu reconstruieren[1]).

6. Wenn nachgewiesen werden kann, dass nicht blos die canonischen Evangelien, sondern auch die übrige canonische Literatur eine reiche Benutzung der vorcanonischen Evangelienschrift voraussetzt, so wird vice versa das Zusammentreffen evangelisch-synoptischer Texte mit apostolischen Aussprüchen eine Instanz, welche auf die gemeinsame ältere Quelle zurückweist. Und wenn bezüglich der aussercanonischen Evangelienfragmente, der sogenannten Agrapha, dieselbe Wahrnehmung einer engen Verwandtschaft mit den apostolischen Lehrschriften uns entgegentritt, wenn endlich auch die aussercanonischen, bzw. vorcanonischen Paralleltexte zu den Evangelien in einer ganzen Anzahl von Fällen viel tiefer in diese Verwandtschaft mit den apostolischen Schriften hineinblicken lassen, als die späteren recensierten Evangelientexte, so wird diese Übereinstimmung mit den canonischen Lehrschriften ein weiteres — und dabei besonders wichtiges und zuverlässiges — Indicium, um die gesammte canonische und aussercanonische Evangelien-Überlieferung darauf hin zu prüfen, ob und wie weit dieselbe aus einer Urquelle stammt, die älter ist als die apostolischen Lehrschriften und älter als die synoptischen Evangelien-Bearbeitungen. Um zu zeigen, dass wir hier keinem Phantom nachjagen, sondern festen Boden unter den Füssen haben, will ich mit Rücksicht darauf, dass mein Werk: „Die canonischen Evangelienparallelen", welches dieses Gebiet der Evangelienforschung ex professo behandelt, erst nach vollständiger Veröffentlichung der „Aussercanonischen Paralleltexte" wird erscheinen können, eine Anzahl von Beispielen vorführen.

---

1) Als solche bezeichne ich besonders die Logia 2. 3. 4. 7. 9. 12. 13. 14. 16. 17. 21. 22. 23. 27. 28. 29. 30. 31. 33. 34. 36a. 39—43. 45. 47—51. 58. 66. 67. 70. Für die übrigen Agrapha, für welche ich nur eine mehr oder minder grosse Wahrscheinlichkeit der Echtheit in Anspruch nehme, habe ich die Untersuchung anzuregen gewünscht.

Röm. 2, 19.

Mt. 15, 14. *ἄφετε αὐτούς· ὁδηγοί εἰσιν τυφλοὶ τυφλῶν.*
Röm. 2, 19. *πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν.*

Röm. 3, 8.

Hom. Clem. XII, 29. pag. 130. *ὁ δὲ ἀληθείας προφήτης ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.*
Röm. 3, 8. *καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά.*

Agrapha S. 101. 152. 179 f.

Röm. 6, 3.

Const. V, 7. p. 137. *λαβόντες ἐντολὴν παρ' αὐτοῦ . . . βαπτίσαι εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον.*
Röm. 6, 3. *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;*

Agrapha S. 101. 152 f.

Röm. 8, 14.

Ephraem Syr. Ev. conc. expos. ed. Mösinger p. 63. sicut et dicit: Qui spiritu ambulant, hi sunt filii Dei.
Röm. 8, 14. *ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσίν.*

Agrapha S. 298 f.

Röm. 8, 15.

Mc. 14, 36. *καὶ ἔλεγεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ.*
Röm. 8, 15. *ἐν ᾧ κράζομεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ.*

Röm. 8, 26.

Mt. 20, 22 (= Mc. 10, 38). *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε.*
Röm. 8, 26. *τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν.*

Röm. 11, 25. 26.

Euseb. in Lc. 7, 29. 30. *οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι καὶ πᾶν τῶν ἀπίστων ἐθνῶν τάγμα προάγουσιν ὑμᾶς* (= Mt. 21, 31.).
Lc. 21, 24. *ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν.*

Röm. 11, 25. 26. *πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται.*

Röm. 13, 7.

Ephraem S. Ev. concord. expos. ed. Mös. p. 193. dicit: date Caesari, quod est Caesaris, sed Deo, quod debetis, reddite ei.

Röm. 13, 7. *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον κτλ.*

Röm. 14, 10.

Mt. 25, 31. *τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καὶ συναχθήσεται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη.*

Röm. 14, 10. *πάντες γὰρ παραστησόμεθα βήματι τοῦ Χριστοῦ.*

Röm. 16, 19.

Mt. 10, 16. *γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.*

Röm. 16, 19. *θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν.*

1. Cor. 1, 22.

Lc. 11, 29. *ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ.*

Marcion ad Lc. 11, 29. *ἡ γενεὰ αὕτη σημεῖον αἰτεῖ.*

1. Cor. 1, 22. *ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν.*

Mt. 12, 39 = Mt. 16, 4.

1. Cor. 4, 1. 2.

Cod. Colbert. ad Lc. 12, 42. Quisnam est servus fidelis, dispensator sapiens et bonus?

1. Cor. 4, 1. 2. *οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ· ὧδε λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ.*

Lc. 12, 42 = Mt. 24, 45.

1. Cor. 4, 12.

Ep. ad Diogn. V, 15. p. 158. *λοιδοροῦνται καὶ εὐλογοῦσιν.*

Hom. Clem. XII, 32. p. 132. *καὶ λοιδορουῦντας εὐλογεῖν.*

1. Cor. 4, 12. *λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν.*

Lc. 6, 28. *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς.*

1. Petr. 2, 23; 3, 9.

1. Cor. 7, 10.

Clem. Al. Strom. II, 23, 144. p. 506. *ἡ γραφὴ — νομοθετεῖ· οὐκ ἀπολύσεις γυναῖκα πλὴν εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας.*

1. Cor. 7, 10. *τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι.*

Lc. 16, 18 = Mt. 5, 32; 19, 9 = Mc. 10, 11.

1. Cor. 10, 27.

Lc. 10, 8. *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.*

1. Cor. 10, 27. *πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.*

1. Cor. 11, 18. 19.

Didasc. VI, 5. p. 323. *ὡς καὶ ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη, ὅτι ἔσονται αἱρέσεις καὶ σχίσματα.*

1. Cor. 11, 18. 19. *ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω· δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι.*

Agrapha S. 105. 173 ff. 284.

1. Cor. 11, 23—25.

1. Cor. 11, 23—25. *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [κλώμενον = θρυπτόμενον]· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

Lc. 22, 19. 20 = Mt. 26, 26—28 = Mc. 14, 22—24.

1. Cor. 11, 26.

Const. VIII, 12. p. 255.
ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε.

1. Cor. 11, 26. *ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ.*

Agrapha S. 105 f. 178 f. 284.

1. Cor. 12, 28.

Lc. 11, 49. *ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους.*
Mt. 23, 34. *ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς.*
1. Cor. 12, 28. *οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους.*
Eph. 4, 11. *καὶ αὐτὸς* [sc. *ὁ Χριστὸς*] *ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.*

1. Cor. 13, 13.

Macarius Hom. XXXVII, initio.
τοῦ κυρίου λέγοντος· ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος, δι' ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα.
1. Cor. 13, 13. *νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.*
Agrapha S. 106 f. 179 ff. 284 ff.

2. Cor. 1, 17.

Just. Apol. I, 16. p. 63 D. *ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.*
2. Cor. 1, 17. *ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.*
Mt. 5, 37.

2. Cor. 10, 1.

Ephr. Syr. Opp. I, 149 C.
ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραΰς καὶ ἐπιεικὴς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.
2. Cor. 10, 1. *παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινός.*
Mt. 11, 29.

Gal. 1, 16.

Mt. 16, 17. *ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*
Gal. 1, 16. *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί — — εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι.*

Gal. 4, 6.

Mc. 14, 36. *καὶ ἔλεγεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ.*
Gal. 4, 6. *κρᾶζον· ἀββᾶ ὁ πατήρ.*

Gal. 4, 14.

Mt. 10, 40. *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται.*
Gal. 4, 14. *ἐδέξασθέ με ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν.*

Gal. 5, 14.

Just. Dial. c. Tryph. c. 93. p. 321 A. *καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν . . . ἐν δυσὶν ἐντολαῖς πᾶσαν δικαιοσύνην καὶ εὐσέβειαν πληροῦσθαι.*
Gal. 5, 14. *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.*
Mt. 22, 39. 40. Röm. 13, 8.

Eph. 3, 15.

Clem. Al. Fragm. § 20. p. 994. *φησὶν ὁ κύριος . . . . ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.*
Eph. 3, 14. 15. *πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.*
Agrapha S. 109 f. 207 ff.

Eph. 4, 26.

Dial. de recta fide Sect. I. pag. 813 C.
ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἶναι τό· ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.
Eph. 4, 26. *ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ παροργισμῷ ὑμῶν.*
Agrapha S. 110. 210 ff.

Eph. 4, 27.

Hom. Clem. XIX, 2. p. 178. *καὶ ἄλλοθι ἔφη· . . . μὴ δότε πρόφασιν τῷ διαβόλῳ.*
Eph. 4, 27. *μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.*
Agrapha S. 110. 211 f.

Eph. 4, 30.

Pseudo-Cypr. de aleat. c. 3. monet dominus et dicit: nolite contristare spiritum sanctum, qui in vobis est, et nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit.

Eph. 4, 30. *καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ.*

Agrapha S. 111. 215 ff.

Eph. 4, 32.

Just. Apol. I, 15. p. 62 E. *γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων.*

Eph. 4, 32. *γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὐσπλαγχνοι.*

Lc. 6, 36.

Phil. 2, 8, 9.

Lc. 14, 11. *ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.*

Phil. 2, 8. 9. *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν ... διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν.*

Lc. 18, 14 = Mt. 23, 12.

Phil. 2, 15.

Mt. 5, 14. *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου.*

Phil. 2, 15. *φαίνεσθε ὡς φωστῆρες τοῦ κόσμου.*

Phil. 3, 20.

Just. de resurr. c. 9. p. 594 E. *καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν.*

Phil. 3, 20. *ἡμῶν γὰρ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.*

Agrapha S. 114. 229 f.

Phil. 4, 4.

Macar. Hom. V, 6. ex codice mscr. Graeco No. 16. Bibl. Berolin. Migne p. 502. *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν χαίρων καὶ ἀκολουθείτω μοι.*

Phil. 4. 4. *χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε.*

Phil. 4, 6.

Lc. 12, 22. *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε.*

Phil. 4, 6. *μηδὲν μεριμνᾶτε.*

Mt. 6, 25.

Col. 4, 6.

Lc. 14, 34. *καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀρτυθήσεται;*

Col. 4, 6. *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος.*

Mt. 5, 13. Mc. 9, 50.

1. Thess. 5, 2.

Epiph. Haer. LXIX, 44. p. 767 A. *τὸ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου εἰρημένον . . . ὡς γὰρ λῃστὴς ἐν νυκτί, οὕτως παραγίνεται ἡ ἡμέρα.*

1. Thess. 5, 2. *αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται.*

1. Thess. 5, 3.

Lc. 21, 34. 35. *καὶ ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὡς παγίς.*

1. Thess. 5, 2. *τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδίν.*

1. Thess. 5, 13.

Mc. 9, 50. *καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.*

1. Thess. 5, 13. *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.*

1. Thess. 5, 17.

Ephraem Syr. Opp. II, 227 D. *διὰ τοῦτο ἔφη ἡμῖν ὁ κύριος· γρηγορεῖτε, δεόμενοι ἀδιαλείπτως.*

1. Thess. 5, 17. *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.*

Vgl. Lc. 21, 36.

1. Thess. 5, 21. 22.

Orig. in Matth. Tract. 27. Num. 33. Opp. III, 852. Vere enim, qui implet illud mandatum, quod ait [sc. Christus]: Estote prudentes nummularii, et illud quod ait: Omnia probate, quod bonum est, tenete, ab omni specie mala abstinete vos.

1. Thess. 5, 21. 22. *πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.*

Vgl. Agrapha S. 116 ff. 233 ff.

1. Tim. 1, 15.

Lc. 19, 10. *ηλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.*

1. Tim. 1, 15. *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι.*

1. Tim. 2, 5. 6.

Mt. 20, 28. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.*

1. Tim. 2, 5. 6. *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.*

1. Tim. 5, 18.

Mt. 10, 10. *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.*

Lc. 10, 7. *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.*

1. Tim. 5, 18. *λέγει γὰρ ἡ γραφή . . . . ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.*

2. Tim. 2, 12.

Mt. 10, 33. *ὅστις δ' ἂν ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτόν.*

2. Tim. 2, 12. *εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς.*

Vgl. Lc. 12, 9.

2. Tim. 2, 19.

Const. II, 54. p. 81. *καθὼς γέγραπται· τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ.*

2. Tim. 2, 19. *ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην· ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ.*

Vgl. Agrapha S. 109. 204 ff. 288.

1. Petr. 1, 8.

Eus. H. E. I, 13, 10. *γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ, τοὺς ἑωρακότας με μὴ πιστεύσειν μοι, καὶ ἵνα οἱ μὴ ἑωρακότες αὐτοὶ πιστεύσωσι καὶ ζήσονται.*

1. Petr. 1, 8. *ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ.*

Vgl. Agrapha S. 462 f.

1. Petr. 4, 14.

Mt. 5, 11. *μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς . . . ἕνεκεν ἐμοῦ* — Syr. Cur. *διὰ τὸ ὄνομά μου.*

1. Petr. 4, 14. *εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι.*

Vgl. Lc. 6, 22.

1. Petr. 3, 14.

Mt. 5, 10. *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης.*

Const. V, 2. p. 126. *καὶ ὑμεῖς χαίρετε ταῦτα πάσχοντες, ὅτι μακάριοι γενήσεσθε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.*

1. Petr. 3, 14. *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι.*

Jac. 2, 13.

Ephraem Syr. Opp. I, 30 E. *καί· μακάριοι οἱ ἐλεήσαντες, ὅτι ἐκεῖ ἐλεηθήσονται, καί· οὐαὶ τοῖς μὴ ἐλεήσασιν, ὅτι οὐκ ἐλεηθήσονται·*

Jac. 2, 13. *ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος.*

Jac. 4, 17.

Lc. 12, 47. *ἐκεῖνος ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ, δαρήσεται πολλάς.*

Orig. in Jerem. Hom. XVI, 7. *δοῦλος ὁ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται . . πολλὰς.*

Jac. 4, 17. *εἰδότι οὖν τὸ καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν.*

Jac. 5, 12.

Mt. 5, 34. 35. 37. *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ . . . μήτε ἐν τῇ γῇ . . . ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ.*

Jac. 5, 12. *πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.*

Apoc. 1, 3.

Lc. 11, 28. *μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες* [*αὐτόν*].

Herm. Sim. V, 3, 9. p. 148. *τηρήσας δὲ αυτὰ μακάριος ἔσῃ· καὶ ὅσοι ἂν ἀκούσαντες αὐτὰ τηρήσωσι, μακάριοι ἔσονται.*

Apoc. 1, 3. *μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες.*

Apoc. 3, 3.

Mt. 24, 43. 44. *εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης, ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν . . . διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.*

Apoc. 3, 3. *ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνώσῃ, ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ.*

Vgl. Lc. 12, 39. 40.

Apoc. 3, 5.

Mt. 10, 32. *πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς* [Lc. 12, 8: *τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ*].

Apoc. 3, 5. *ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ.*

Apoc. 3, 20 [a].

Mt. 24, 33. *γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.*

Apoc. 3. 20 [a]. *ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν.*

Apoc. 3, 20 [b]. 21 [a].

Lc. 22, 30. *ἵνα ἐσθίητε καὶ πίνητε* [Syr. Cur. add. *μετ' ἐμοῦ*] *ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων.*

Epiph. Haer. LXVI, 38. 39. p. 652 D.
καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου ἡ ὑπόσχεσις ὅτι ἔσεσθε καθήμενοι ἐπὶ τῆς τραπέζης τοῦ πατρός μου ἐσθίοντες καὶ πίνοντες.
Apoc. 3, 20 b. 21 a. καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ. ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου.

Apoc. 11, 2.

Lc. 21, 24. καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν.
Apoc. 11, 2. ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν.

Apoc. 12, 9.

Lc. 10, 18. ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.
Const. VIII, 7. p. 211. ὁ ῥήξας αὐτὸν ὡς ἀστραπὴν ἐξ οὐρανοῦ εἰς γῆν.
Apoc. 12, 9. καὶ ὁ σατανᾶς . . . ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν.

Apoc. 13, 10.

Mt. 26, 52. πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται·
Apoc. 13, 10. εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι.

Apoc. 14, 4.

Lc. 9, 57. εἶπέν τις πρὸς αὐτόν· ἀκολουθήσω σοι οπου αν ἀπέρχῃ. [Cod. D.: ὑπάγεις].
Apoc. 14, 4. οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ.

Ein vergleichender Überblick über diese Proben der Verwandtschaft zwischen den apostolischen Schriften und der evangelischen Überlieferung zeigt deutlich, dass diese Verwandtschaft gleichmässig auf die canonischen wie die aussercanonischen Evangelientexte sich erstreckt und ebenso in alle drei synoptischen Evangelien hineinragt. Wer diese Beispiele aber im Einzelnen einer näheren Untersuchung theils an der Hand der in den „Agrapha" gegebenen Nachweise, theils mit Hilfe der in diesem Werke nachfolgenden Erläuterungen zu den „Aussercano-

nischen Paralleltexten", theils im Anschluss an die späteren Untersuchungen über die „Canonischen Evangelienparallelen" unterwerfen wird, dem wird durch die Erkenntniss, dass die meisten Differenzen zwischen den apostolischen und evangelischen Parallelen wesentlich aus der Verschiedenheit der Übersetzung des gemeinsamen hebräischen Urtextes sich erklären, es zur vollen Gewissheit werden, dass eine vorcanonische hebräische Evangelienquelle der gesammten neutestamentlichen Literatur vorausgegangen ist.

Die Symptome der Verwandtschaft zwischen den apostolischen Lehrschriften und den synoptischen Evangelien werden hierdurch in noch viel grösserer Ausdehnung, als dies von der Tübinger Tendenzkritik geschehen, zur Anerkennung gebracht. Aber eben auf Grund einer Vervollständigung der Symptome ist auch eine völlig neue Diagnose des Sachverhaltes ermöglicht. Die Erklärungsgründe, welche die Tübinger Schule anwendete, um das Verwandtschaftsverhältniss der synoptischen Evangelien und der apostolischen Lehrschriften historisch-genetisch zu erläutern, werden gewissermassen ins Gegentheil verkehrt. Nicht die Evangelien sind von den apostolischen Lehrschriften abhängig, sondern die apostolischen Lehrschriften sind von dem Evangelium abhängig, allerdings von einem vorcanonischen, aber eben von demjenigen vorcanonischen Evangelium, aus welchem die Verfasser der apostolischen Lehrschriften ebenso wie die Redaktoren der drei synoptischen Evangelien geschöpft haben. Durch diese Erkenntniss wird das von der Tendenzkritik entworfene Zerrbild endgiltig beseitigt und zugleich eine viel genauere literärische Erklärung jener zahlreichen Verwandtschafts-Symptome angebahnt.

---

§ 7.

Die Ursprache des vorcanonischen Evangeliums.

In den Agrapha S. 42—45. 271 habe ich die patristischen Zeugnisse mitgetheilt, denen zu Folge Matthäus ein hebräisches Evangelium geschrieben hat. Die dort gegebenen Citate, auf

Grund deren Papias, Pantaenus, Irenäus, Origenes, Eusebius, Cyrillus von Jerusalem, Epiphanius, Chrysostomus, Ephraem Syrus, Hieronymus, Augustinus, Pseudo-Athanasius, Pseudo-Hippolytus, Theophylaktus, Euthymius Zigabenus, sowie eine Anzahl Codices, ferner die Syrische Version von White und ein altes Scholion die Überlieferung von einem hebräischen Matthäus-Evangelium vertreten haben, vervollständige ich zunächst durch einige weitere Angaben.

August. de consensu evang. I, 66.

Matthaeus Hebraea lingua perhibetur evangelium conscripsisse.

Hieron. Ep. ad Hedibiam. Ed. Bened. IV^{a}. p. 174.

Evangelistam Matthaeum, qui evangelium Hebraico sermone conscripsit.

Eutychius. Tom. I. p. 328.

Ejusdem Claudii tempore scripsit Matthaeus evangelium suum Hierosolymis lingua Hebraica.

Ebed Jesu. Carmen continens Catalogum Librorum omnium Ecclesiasticorum. Assemani Bibl. Or. Tom. III. p. 3.

Nunc absoluto Veteri
Aggrediamur jam Novum Test.:
Cujus caput est Matthaeus, qui Hebraice
In Palaestina scripsit.

Anast. Sin. In Hexaemeron Lib. VIII.

Matthaeus scripserit evangelium suum sermone Hebraico.

Cod. ap. Blanchini in Evangeliarium quadriplex. Tom. I. Vol. II. p. 516.

ἐγράφη τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἑβραϊστὶ εἰς τὴν Παλαιστίνην.

Wenn nun auch viele von diesen patristischen Nachrichten auf Abhängigkeit des einen Autors von dem anderen beruhen werden, so zeigen einzelne Angaben manche selbstständige Elemente. Dahin gehört die Betonung des Sprachcharakters bei Epiphanius und Hieronymus, wonach jenes Evangelium nicht blos in hebräischen Lettern (*Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν*, Hebraicis literis), sondern auch in hebräischer Sprache (*Ἑβραϊστί*, Hebraicis verbis) geschrieben gewesen sei. Dahin gehört ferner die Angabe von der Entstehung dieses Evangeliums in Jerusalem nach Pseudo-Athanasius, Pseudo-Hippolytus, dem Chro-

nicon Paschale und mehreren Codices. Dahin gehört endlich auch die von Theophylakt, Euthymius, Nicephorus, einem alten Scholion und mehreren Codices vertretene genaue Zeitbestimmung, wonach die Entstehung des Evangeliums in das achte Jahr nach Christi ἀνάληψις zu setzen sei, womit sich auch Eutychius berührt, wenn er das Evangelium Claudii tempore (d. i. 41—54) entstanden sein lässt. Diese Angaben können irrig sein, jedenfalls aber stammen sie nicht aus Papias, sondern aus einer anderweiten selbstständigen Tradition. Mit alleiniger Ausnahme des Papias bezogen wohl sämmtliche Autoren, insbesondere auch die Verfasser jener Codices, diese Tradition von einer hebräischen Urschrift auf das canonische Matthäusevangelium. Dass in dieser Auffassung ein historischer Irrthum vorliegt, ergibt sich mit Bestimmtheit aus folgenden Umständen:

erstlich: der Verfasser des ersten canonischen Evangeliums schrieb in den Partien, die von ihm selbst herrühren, ein an bestimmten Ausdrücken erkennbares und von seinen Quellen deutlich zu unterscheidendes Griechisch;

zweitens: die Schrift des Apostels Matthäus muss ein auf Augenzeugenschaft beruhendes originales Werk aus Einem Guss gewesen sein, während im ersten canonischen Evangelium auf das Deutlichste verschiedene Quellenschriften zu erkennen sind;

drittens: eine von den beiden Hauptquellen, welche der Redaktor des ersten canonischen Evangeliums benützte und verarbeitete, war das griechisch geschriebene Marcusevangelium, dessen sprachlicher Einfluss auf das Griechische des canonischen Matthäus an zahlreichen Stellen zu recognoscieren ist;

viertens: nur die zweite Hauptquelle, in deren Benützung der erste und dritte Evangelist in breiten Partien zusammentreffen, ohne von Marcus abhängig zu sein, trägt einen ausgesprochenen hebraisierenden Charakter, welcher von der Quellenkritik in selbstständiger Weise — ganz abgesehen von der patristischen Tradition — als solcher festgestellt worden ist.

Also nicht dem canonischen ersten Evangelium, sondern dieser zweiten, oder wenn man will, ersten, Hauptquelle desselben

hat eine hebräische Urschrift zu Grunde gelegen. Nur auf diese hebräische Quellenschrift des ersten Evangeliums kann die patristische Tradition von einem hebräischen Matthäusevangelium ursprünglich sich bezogen haben. Und da in dieser vorcanonischen Quellenschrift die Reden Jesu bei Weitem praeponderierten, so ist es nach dem Grundsatz: a potiori fit denominatio — höchst wahrscheinlich, dass die *Λόγια*, welche nach Papias der Apostel Matthäus in hebräischer Sprache verfasste (*Ἑβραΐδι διαλέκτῳ συνεγράψατο*), mit jener von der Quellenkritik entdeckten vorcanonischen Grundschrift identisch sind.

Ein unausgeglichener Gegensatz herrscht aber unter den betheiligten Forschern über die Frage, ob unter *Ἑβραϊστί*, *Ἑβραΐς φωνῇ*, *Ἑβραΐς γλώττα*, *Ἑβραΐς διάλεκτος* die hebräische oder die aramäische Sprache zu verstehen sei. Für das Aramäische erklärten sich De Rossi (Della lingua propria di Cristo e degli Ebrai nationali della Palestina da' tempi de' Maccabei. Parma 1772), ferner Pfannkuche (Über die palaestinensische Landessprache in dem Zeitalter Christi. In Eichhorns Allgem. Bibl. VIII, 365—480), ebenso Neubauer (On the dialects spoken in Palestine in the time of Christ. In Studia Biblica p. I. Oxford 1885. S. 39—74). Für ein (modernisiertes) Hebräisch gaben ihre Stimmen ab De Sacy (Littérature orientale. In Magazin encyclopédique. Paris 1805. I, 125—147), Renan (Histoire générale et système comparé des Langues sémitiques. Paris 1863. p. 224 ff.), Schegg (Evangelium nach Matthäus 1856. I. S. 13. 14.), Böhl (Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Übersetzung. Wien 1873), Delitzsch (The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society. A contribution to Hebrew philology. Leipzig 1883. Saat auf Hoffnung XI, 4. p. 195 ff.). Alle diese Untersuchungen sind aber für die vorliegende Frage, in welchem semitischen Idiom das vorcanonische Evangelium geschrieben gewesen sei, deshalb nicht entscheidend, weil das Urtheil vorzugsweise von allgemein historischen Gesichtspunkten bestimmt ist und weil nach der allgemeinen historischen Zeitlage in Palaestina in der fraglichen Periode beide Sprachen, die aramäische wie die hebräische, in Betracht kommen können. Denn wenn irgend Etwas gewiss ist, so ist es die doppelte Thatsache, dass — abgesehen von der griechischen Sprache, welche in

Palaestina ebenfalls verbreitet war — einerseits das Aramäische (oder Syro-Chaldäische) namentlich in Nordpalaestina, aber auch z. Th. in Judäa, die Volkssprache bildete und dass andererseits das Hebräische, theilweise modernisiert, als die Sprache der Literatur, vielfach auch in den gottesdienstlichen Vorlesungen und Vorträgen, namentlich aber als Schriftsprache in Südpalaestina und besonders in Jerusalem fortlebte. Hiernach ist es im hohen Grade wahrscheinlich, dass Jesus je nach Bedürfniss in allen drei Sprachen, welche in Palaestina herrschend waren, geredet hat: im Verkehr mit griechisch redenden Juden (Joh. 12, 20 ff.) und beim Aufenthalte in den griechisch redenden Städten der Dekapolis griechisch, im Verkehr mit dem niederen Volke, zumal in Galiläa, aramäisch, und beim Gebrauch des Alten Testamentes sowie in den an das Alte Testament sich anschliessenden gottesdienstlichen Lehrvorträgen sicher auch hebräisch. Hiervon ist also die vorliegende Frage wohl zu unterscheiden: Welche von diesen drei Sprachen wählte der Jünger Jesu, welcher als der Erste sich anschickte, die Thaten und Reden des Meisters schriftlich zu fixieren? Die Entscheidung dieser Frage hing wesentlich von dem Zweck ab, welchen der Schreiber sich vorsetzte. Wählte er das gelehrte hebräische Idiom, so gewann seine Schrift im Voraus einen esoterischen Charakter, der das frühzeitige Verschwinden derselben aus dem Gesichtskreise der altkatholischen Kirche am Besten erklären würde.

Für die Annahme des Hebräischen als des ursprünglichen Idioms bezüglich des vorcanonischen Evangeliums spricht ohne Zweifel die patristische Tradition. Wenn Marshall (im Expositor. 1891. II. S. 122) sagt: Papias and Pantaenus and others tell of a Gospel written in Aramaic —, so ist dies eine petitio principii. Denn da unter der *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* des Papias und den *Ἑβραίων γράμμασιν* des Pantaenus nach neutestamentlichem wie patristischem Sprachgebrauche beide Idiome, sowohl das hebräische als das aramäische, gemeint sein können, so trägt Marshall mit seinem „Aramaic" in die betreffenden patristischen Nachrichten das ein, was er erst beweisen will. Ihm gegenüber ist vielmehr auf einen Umstand aufmerksam zu machen, durch den man geneigt sein könnte, das Gegentheil von dem anzunehmen, was Marshall in die patristischen Nachrichten ein-

trägt. Denn während von dem in der aramäischen (oder syrochaldäischen) Sprache verfasst gewesenen Hebräerevangelium zwar auch der Ausdruck: Hebraeus sermo, daneben aber auch die bestimmte Angabe des Hieronymus vorhanden ist: quod Chaldaico quidem Syroque sermone sed Hebraicis litteris scriptum est —: bewegen sich die patristischen Nachrichten bezüglich des vorcanonischen Matthäusevangeliums constant in den Ausdrücken: *Ἑβραϊστί*, *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, *Ἑβραΐδι φωνῇ*, *Ἑβραΐδι γλώττῃ*, ohne dass auch nur ein einziges Mal eine Andeutung des aramäischen (oder syrochaldäischen) Idioms vorkäme. Ja Epiphanius und Hieronymus bezeugen sogar ausdrücklich, dass es nicht blos Hebraicis litteris, *Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν*, sondern auch Hebraicis verbis, *Ἑβραϊστί* geschrieben gewesen sei. Hiermit wäre eigentlich schon die Frage zu Gunsten des Hebräischen entschieden. Indess, da diese Nachrichten nicht aus Autopsie der Autoren hervorgegangen sind, so wäre immerhin ein Irrthum möglich.

Die endgiltige Entscheidung kann, wie auch sonst, nicht ausschliesslich in der äusseren Bezeugung, sondern muss vorzugsweise durch die inneren Kriterien gefunden werden. Die zahlreichen griechischen Texte, welche aus jener vorcanonischen Quellenschrift semitischen Charakters geflossen sind, bieten ein weites, reiches Forschungsgebiet. Die drei synoptischen Evangelien, die Parallelen in den apostolischen Lehrschriften, die aussercanonischen Paralleltexte, die Agrapha, als aussercanonische Fragmente jener verlorenen vorcanonischen Quellenschrift, gewähren ein Bild buntester Mannigfaltigkeit, sehr häufig dieselben Texte in verschiedenster Gestalt und in mehrfachen Variationen. Da aber hinter dieser bunten Mannigfaltigkeit canonischer und aussercanonischer Evangelienparallelen ganz deutlich eine höhere Einheit zu erkennen ist, so entsteht das Praejudiz, dass die Einheit in dem semitischen Quellentext zu suchen ist und dass die Variationen der griechischen abgeleiteten Texte Versionen des semitischen Grundtextes in sich schliessen. Unter der Annahme nun, dass derjenige semitische Dialekt, welcher die Wortverschiedenheiten der evangelischen Paralleltexte am besten erklärt, als die Ursprache der vorcanonischen Quellenschrift erkannt werden müsse, entsteht die Aufgabe, sämmtliche evangelischen Paralleltexte

synoptischen Charakters — canonische wie aussercanonische — daraufhin zu untersuchen, aus welchem semitischen Dialekt die in den Parallelsätzen hervortretenden Wortverschiedenheiten der griechischen Texte sich am besten erläutern lassen.

Diese Untersuchung wird allerdings durch verschiedene Umstände erschwert. Zunächst durch das nahe Verhältniss des Hebräischen und Aramäischen zu einander, sofern diese beiden Idiome nicht blos wurzelverwandt sind, sondern auch durch die Aufnahme vieler Aramaismen in das spätere Hebräisch und durch das Eindringen zahlreicher hebräischer Elemente in das Aramäische, also durch fortgehende gegenseitige Beeinflussung, im Laufe der Jahrhunderte sich einander in der Weise genähert haben, dass Aramaismen und Hebraismen innerhalb der griechischen Version in vielen Fällen nur sehr schwer zu unterscheiden sind.

Man könnte nun dieser Schwierigkeit gegenüber geneigt sein, auf einige semitische Elemente, welche mitten in den griechischen Evangelientexten sich finden, besonderen Werth zu legen und, da diese vorzugsweise dem aramäischen Idiom angehören, letzteres als die Ursprache des vorcanonischen Evangeliums bezeichnen. Und ohne Zweifel sind manche Forscher durch diesen Umstand zu solcher Annahme geführt worden. Indess eine nähere Analyse dieser aramäischen Bestandtheile in Verbindung mit der Quellenkritik liefert keineswegs ein sicheres Resultat. Dieselben zerfallen in folgende drei Gruppen innerhalb der synoptischen Evangelien.

A. Aramäische Nomina propria.

1. *Βαραββᾶς* = בַּר אַבָּא — Mt. 27, 16—26 = Mc. 15, 7—15. Lc. 23, 28.
2. *Βαρθολομαῖος* = בַּר תַּלְמַי — Mt. 10, 3. Mc. 3, 18. Lc. 6, 14.
[3. *Βαριωνᾶ* = בַּר יוֹנָה — Mt. 16, 17].
4. *Βαρτιμαῖος* = בַּר טִימַי — Mc, 10, 46.
5. *Βοανηργές* (בְּנֵי הֶרְגֵּשׁ?) — Mc. 3, 17; Lc. 6, 14 D.
[6. *Γεθσημανῆ* = גַּת שְׁמָנָא — Mt. 26, 36; Mc. 14, 32].
7. *Γολγοθᾶ* = גֻּלְגַּלְתָּא — Mt. 27, 33. Mc. 15, 22.
8. *Μάρθα* = מָרְתָא — Lc. 10, 38.

B. Aramäische Nomina appellativa.

9. *ἀββᾶ* = אַבָּא — Mc. 14, 36.
10. *βεελζεβούλ* = בְּעַל זְבוּל — Mt. 10, 25; 12, 24. 27; Mc. 3, 22; Lc. 11, 15. 18. 19.
11. *μαμωνᾶς* = מָמוֹנָא — Mc. 6, 24; Lc. 16, 13; 16, 9. 11.
12. *πάσχα* = פַּסְחָא — Mt. 26, 2; Mc. 14, 1; Lc. 2, 41 u. ö.
13. *ῥαββουνί* — רַבּוֹנִי — Mc. 10, 51.
14. *ῥακᾶ* = רֵיקָא — Mt. 5, 22.
15. *σατανᾶς* — סָטָנָא — Mt. 4, 10; Mc. 1, 13; Lc. 22, 31 u. ö.
16. *σίκερα* = שִׁכְרָא — Lc. 1, 15.

C. Aramäische Sätze.

17. *ἐφφαθά* = אֶתְפַּתַּח — Mc. 7, 34.
18. *ταλιθά κούμ* — טַלִּיתָא קוּם — Mc. 5, 41.
19. *ἐλωΐ, ἐλωΐ, λεμὰ σαβαχθανεί* = אֱלָהִי אֱלָהִי לְמָא שְׁבַקְתָּנִי — Mt. 27, 46; Mc 15, 34 nach den canonischen Texten.

D. Hebräische Sätze.

20. *ἠλει ἠλει λαμα ζαφθανει* = אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי — Mt. 27, 46 = Mc. 15, 34 nach den vorcanonischen Texten.
21. *ὡσαννὰ μεμβρομῆ· βαρουχαμμᾶ ἀδοναΐ* — [הוֹשַׁע־נָא בַּמְּרוֹמ[ם] בָּרוּךְ הַבָּא אֲדֹנָי — Acta Pil. zu Mt. 21, 9.

Die kleine Anzahl dieser aramäischen Elemente ist gewiss nicht darnach angethan, dass man daraus mit Sicherheit auf einen aramäischen Gesammtcharakter des vorcanonischen Evangeliums schliessen könnte. Die aramäischen Nomina propria, die noch dazu theilweise in graecisierter Form gebraucht werden, haben, wie alle Nomina propria, für die Frage nach dem Sprachcharakter einer Schrift keine Beweiskraft; in dem von Haus aus griechisch geschriebenen johanneischen Evangelium haben wir noch *Βηθεσθά* = בֵּית חִסְדָּא (Joh. 5, 2), *Γαββαθᾶ* = גַּבְּתָא (Joh. 19, 13), *Κηφᾶς* = כֵּיפָא (Joh. 1, 43). Aber auch die Nomina appellativa gehen über den Charakter von Aramaismen, wie sie auch sonst als gebräuchliche termini in das Hebräische eingedrungen sind, nicht hinaus. Man denke an das aramäische בַּר in dem hebräischen Ps. 2, 12; man vgl. den nur im johanneischen Evangelium vorkommenden aramäischen terminus *μεσσίας*

= מְשִׁיחָא Joh. 1, 42; 4, 25. Aber selbst solche kleine Sätzchen wie ταλιθὰ κούμ Mc. 5, 41 und ἐφφαθά Mc. 7, 34, wenn die Zugehörigkeit dieser beiden aramäischen Sprachbestandtheile zum Context des Urevangeliums erwiesen werden könnte, würden nicht von ferne ausreichen, um einen aramäischen Gesammtcharakter desselben zu constatieren. Denn haben wir nicht mitten im hebräischen Contexte des Alten Testamentes aramäische Sprachbestandtheile, wie Gen. 31, 47 zwei aramäische Wörter und Jer. 10, 11 einen ganzen aramäischen Satz? Aber nach der in diesen Fällen sicherlich wohlbegründeten Quellenkritik von B. Weiss gehören die zwei kleinen aramäischen Sätze Mc. 5, 41 und Mc. 7, 34 lediglich zu den Zuthaten des Marcus, nicht zum Quellentexte des vorcanonischen Matthäus. Dagegen von grösster Bedeutung würde es sein, wenn sich ergeben sollte, dass Jesus am Kreuze in aramäischer Sprache gebetet und dabei sogar ein hebräisches Psalmenwort wie Ps. 22, 2 im aramäischen Idiom wiedergegeben hätte. Denn damit wäre das Aramäische als das ureigenste Idiom Jesu erwiesen, als das Idiom, in welchem er seine tiefsten Gedanken, seine innersten Empfindungen, sein ganzes Sein auszudrücken gewohnt gewesen wäre. Und diese Thatsache, sicher beglaubigt, würde den ersten Niederschlag der Reden Jesu in einem anderen als in dem ihm eigenthümlichen aramäischen Sprachidiom und eine Fixierung derselben in einem hebräischen Evangelium als unwahrscheinlich bezeugen. Nichts weniger aber ist gewiss als diese Voraussetzung. Zwar vertreten die canonischen Parallelen Mt. 27, 46 und Mc. 15, 34 den aramäischen Wortlaut. Aber die Thatsache, dass Codex D und eine Anzahl altlateinischer Versionen, höchstwahrscheinlich auch das Diatessaron Tatians (Ephraem citiert ausdrücklich Eli, Eli) den hebräischen Wortlaut, wenn auch zum Theil in mancherlei Verstümmelungen darbieten, lassen mit Bestimmtheit erkennen, dass der Archetypus, aus dem diese Zeugen geschöpft haben (der älteste Evangeliencanon), das Gebet Jesu am Kreuz nicht in aramäischer, sondern in hebräischer Sprache überliefert hat, dass mithin die aramäische Fassung erst der späteren Fixierung der jetzigen canonischen Texte angehört, wovon auch noch im Cod. Vaticanus die Nachwirkung zu verspüren ist. Und gerade die hierbei eingeschlichenen Verstümmelungen des hebräischen Wortlautes,

welche durch die späteren des Hebräischen unkundigen Abschreiber verschuldet sind — Cod. Vat. *ζαβαφθανεί*, Cod. Cantabr. Lat., Cod. Clarom.: zapthani, Vulg. Cod. for.^{2}: zeptani, Cod. Veron.: zaptani, Cod. Vercell.: zahtani. Cod. Vindobon: zapapthani, Cod. Bobb.: zaphani etc. — beweisen das hohe Alter des ursprünglich hebräischen Textes. Eine ähnliche Verstümmelung liegt in dem hebräisch überlieferten, in griechischen Lettern geschriebenen Texte vor, mit welchem in den Actis Pilati der Zuruf der Jünger und des Volkes bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem wiedergegeben ist. Und auch die hier vorliegende Verstümmelung bezeugt es, dass dieser hebräische Text aus alter Tradition hervorgegangen ist. Nach der Quellenkritik von B. Weiss, welcher das vorcanonische Evangelium mit der Salbung in Bethanien abgeschlossen sein lässt, gehört nun zwar weder der Bericht über den Einzug Jesu in Jerusalem noch das Gebet Jesu am Kreuze zur Grundschrift. Aber dass gerade auf diesem Gebiete die Weissschen Untersuchungen fortgesetzt und ergänzt werden müssen, dafür wird dieses Werk, wie ich hoffe, zahlreiche Belege bringen. Die hier aus der vorcanonischen Textgestalt von Mc. 15, 34 = Mt. 27, 46 sowie in der aussercanonischen Tradition der Acta Pilati zu Mc. 11, 10 = Mt. 21, 9 = Lc. 19, 38 vorliegenden inneren Zeugnisse weisen auf einen semitischen, und zwar hebräischen — nicht aramäischen — Urtext hin.

Immerhin ist die geringe Zahl von aramäischen und hebräischen Resten in den Evangelientexten synoptischen Charakters nicht genügend, um nach der einen oder der anderen Seite ein endgiltiges Urtheil über die Ursprache des vorcanonischen Evangeliums zu motivieren. Die Untersuchung muss vielmehr das weitausgebreitete und bunte Feld der griechischen Paralleltexte zum eigentlichen Ausgangspunkt der fraglichen Forschungen erheben. Und nach dieser Seite lagen bis vor Kurzem nur vereinzelte und sporadische Ansätze, nirgends aber methodische Untersuchungen vor. Sofern man diese letzteren auf die synoptischen Evangelien concentriert, entsteht sofort die grosse Schwierigkeit, dass, da hier nicht einfache Übersetzungen, sondern freie Bearbeitungen des vorcanonischen Evangeliums vorliegen, die Untersuchung leicht in Gefahr ist, die Grenze zwischen dem in die synoptischen Evangelien einge-

betteten Urtexte und den redaktionellen Zuthaten der späteren Bearbeiter zu verwischen. Mit anderen Worten: es muss die Forschung nach dem hinter den Varianten liegenden semitischen Grundtexte mit einer sehr eindringenden Quellenanalyse der griechischen Paralleltexte Hand in Hand gehen.

Dieser Anforderung scheint mir derjenige Forscher nicht gerecht geworden zu sein, welcher — abgesehen von den probeweisen Darlegungen, welche ich in § 6 der „Agrapha" S. 40—75 auf Grund längerer Studien über die „hebräische Grundschrift und ihre griechischen Übersetzungen" dargeboten habe — zum ersten Male begonnen hat, ex professo mit dieser schwierigen Frage sich zu beschäftigen und derselben ausgedehnte Untersuchungen zu widmen. Damals mit meinen Agrapha noch unbekannt, hatte Marshall im Juli-Heft des Expositor 1890 (VII. 69—80) die Frage behandelt: Did Saint Paul use a Semitic Gospel? Und in der Beantwortung dieser Frage war er mit meinen Forschungen nicht blos darin zusammengetroffen, dass er aus den Varianten der griechischen Paralleltexte auf den semitischen Urtext zurückgegangen war, sondern auch darin, dass er, wie ich es thue, die Benützung des „Semitischen Evangeliums" durch Paulus constatierte und an verschiedenen Beispielen nachwies. Erst durch die Besprechung der Agrapha von Seiten des Dr. Sanday in dem „Expositor" war er auf meine Agrapha im Laufe des Jahres 1891 aufmerksam und durch die Berührung mit meinen Forschungsergebnissen überrascht worden.

Inzwischen aber hatte er bereits begonnen, im Expositor vom Januarhefte an eine längere Serie von Artikeln: „The Aramaic Gospel" zu veröffentlichen, in welchen er, was, wie schon der Name „Semitic Gospel" zeigt, anfänglich nicht in der Weise geschehen war, mit Entschiedenheit für das „Aramäische" als dasjenige semitische Idiom eintritt, in welchem das vorcanonische Evangelium geschrieben sei. Mit höchstem Interesse bin ich diesen Veröffentlichungen gefolgt, indem ich jedes einzelne Beispiel der Untersuchung sorgfältig nachprüfte. Hatte ich doch gerade nach dieser Seite in vollständiger Isolierung meine Forschungen bisher unternehmen müssen, ebenso wie Marshall (Expositor May 1891, p. 375) von sich sagt, dass er seine Theorie „in absolute isolation" sich gebildet habe. Und wird doch — wie

ich sicher glaube — ins Künftige das Zurückgehen auf den semitischen Urtext ein Haupt-Kriterion sein bei quellenkritischer und textkritischer Untersuchung der Evangelienparallelen synoptischen Charakters. Insofern ist es von hoher Bedeutung, dasjenige Sprachidiom festzustellen, in welchem die Grundschrift verfasst war und aus welchem die Parallelen und Varianten der Evangelientexte synoptischen Charakters zu erklären sind. Mit Prof. Marshall stimme ich nun vollständig in dem Grundsatz überein, dass derjenige semitische Dialekt, welcher am besten die Verschiedenheiten der Evangelienparallelen synoptischen Charakters zu erklären vermag, als der Urtext der vorcanonischen Evangelienquelle erkannt werden müsse. Vgl. Expositor 1890. VII, p. 80:

> that dialect which best explains the verbal discrepancies in the synoptists must be voted the original one in which the gospel was first written.

Bei dieser allgemeinen Übereinstimmung mit Prof. Marshall hege ich im Einzelnen nicht wenige Bedenken, sowohl was den Ausgangspunkt als was die Methode seiner sprachlichen Untersuchungen anlangt.

In der langen Serie von Artikeln über „The Aramaic Gospel" geht Marshall lediglich von den synoptischen Evangelien aus. Die in der ersten Veröffentlichung über die Frage: Did St. Paul use a Semitic Gospel? gegebene Anregung wird nicht weiter verfolgt. Aber auch die aussercanonischen Texte werden nicht herbeigezogen; weder die patristischen Citate mit ihren merkwürdigen Abweichungen noch die Codices mit ihren ältesten Varianten finden Berücksichtigung. Kurz, es ist im Wesentlichen der recensierte canonische Text der synoptischen Evangelien, also eine ziemlich späte Textgestalt, von welcher Marshall seinen Ausgang nimmt. Und hier sind es auffallender Weise nicht sowohl die Reden Jesu, in denen doch die Urschrift am stärksten sich spiegelt, sondern die erzählenden Partien des Marcusevangeliums und seine Parallelen, von welchen Marshall vorzugsweise seine Übersetzungs-Proben hergenommen hat, also gerade diejenigen Partien, in welchen die Scheidung zwischen Grundtext und redaktioneller Bearbeitung am schwierigsten zu vollziehen ist. Wenn wenigstens hierbei

Marshall an die eindringenden Untersuchungen von B. Weiss sich gehalten hätte, würde er m. E. vor manchen Missgriffen bewahrt worden sein. An einigen Beispielen möge das Gesagte klar gemacht werden.

Nach der an dieser Stelle wohlbegründeten Weissschen Quellenkritik ist in Mt. 17, 14—18 im Wesentlichen der kürzere, einfachere Quellentext enthalten, während Mc. 9, 14—27 den in der Quelle nur „skizzenhaft" berichteten Vorgang mit weiterem Detail ausstattete und „lebensvoll nach der Überlieferung seines Augenzeugen schilderte." (Vgl. Weiss, Marcusevangelium S. 303 ff. 307, Anm. 1.). Und während der Redaktor des ersten canonischen Evangeliums diese Detailmalerei des Marcus weggelassen und auf den einfacheren Text der Urrelation zurückgegriffen hat, ist Lucas, welcher ebenfalls der Quelle folgt, doch zugleich von Marcus stärker beeinflusst worden. Man vgl. namentlich Lc. 9, 39 mit Mc. 9, 18. Ohne Rücksicht auf dieses Verhältniss sucht Marshall zwei so weit auseinander liegende Texte wie

Mc. 9, 18: *τρίζει τοὺς ὀδόντας* — Lc. 9, 39 *μόγις ἀποχωρεῖ*

auf einen gemeinsamen aramäischen Quellentext zurückzuführen, indem er *ἀποχωρεῖν* mit ערק, *τρίζειν* mit חרק, ferner *μόγις* mit בעניך, *τοὺς ὀδόντας* mit בשניך wiedergibt und ausserdem חרק mit ערק durch Verwechselung von ח und ע, sowie בשניך und בעניך durch Vertauschung des ש mit ע identificiert[1]). Ganz abgesehen von der Frage, ob Aramäisch oder Hebräisch, auch abgesehen von den bedenklichen Vertauschungen von Consonanten, auf welche ich noch zurückzukommen gedenke, kann ich schon aus quellenkritischen Grundsätzen mich nicht mit dem Gedanken vertraut machen, dass man von so heterogenen griechischen Texten ausgehend einen semitischen Quellentext zu reconstruieren habe. Ebenso wenn Marshall die Texte

Mc. 9, 34: *πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν* — Lc. 9, 46: *εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμός*

in der Weise aus einem gemeinsamen Quellentext herzuleiten versucht, dass er

γάρ = ארי und *εἰσῆλθεν* = אתי

identificiert[2]) — dabei ebenfalls eine Consonanten-Vertauschung annehmend —, so ist meines Erachtens auch hier schon der

1) Expositor 1891. IX, 211. 214. 2) Expositor 1891. VI, 459 f.

Ausgangspunkt der Untersuchung verfehlt, da die Partikeln *γάρ*, *δέ* etc. von vornherein auf Rechnung des Redaktors zu setzen sind und höchstens als Ersatz des Vaw consecutivum sich darstellen. — Ähnlich liegt der Sachverhalt, wenn Marshall

Mc. 5, 6: *ἀπὸ μακρόθεν* = מֵהֵנָּא und Lc. 8, 28: *ἀνακράξας* = מכלא

identificiert[1]), während man doch bei Weiss (Marcusevangelium S. 174) deutlich sehen kann, dass

ἀναμράξας (Lc. 8, 28) = *κράξας* (Mc. 5, 7) = *ἔκραξαν* (Mt. 8, 29)

den gemeinsamen Quellentext repraesentieren, sodass man annehmen müsste, was Marshall allerdings auch wirklich thut, dass der zweite Evangelist zwei Übersetzungen desselben Wortes, nämlich *ἀπὸ μακρόθεν* (Mc. 5, 6) und *κράξας* (Mc. 5, 7) wiedergibt. Aber welche Voraussetzung, dass Marcus, der doch des Aramäischen kundig war, dasselbe Wort einmal richtig, das andere Mal ganz irrthümlich wiedergegeben habe, ohne diesen Irrthum selbst zu merken!

Es würde zu weit führen, die zahlreichen Beispiele zu reproducieren, bei denen man ohne Schwierigkeit nachweisen kann, dass Marshall bei Aufspürung des semitischen Quellentextes einen falschen Start genommen hat. Die mitgetheilten Proben dürften auch genügen, und wem sie nicht genügen sollten, der dürfte nur die Darlegungen Marshalls im Expositor selbst nachlesen, um zu erkennen, dass die Art, wie derselbe sich das aramäische Evangelium in den synoptischen Evangelien eingebettet denkt (an Aramaic Gospel embedded in our present Gospels[2]), in quellenkritischer Hinsicht nicht genügend durchdacht, dass der Unterschied zwischen wörtlicher Übersetzung (Version), freier Übersetzung (Recension) und schriftstellerischer Bearbeitung (Redaktion) des vorauszusetzenden semitischen Quellentextes nicht hinlänglich geklärt und daher in zahlreichen Fällen der Ausgangspunkt der Untersuchung verfehlt ist.

Was nun weiter die sprachliche Methode betrifft, nach welcher Marshall seinen aramäischen Urtext zu ermitteln sucht, so hat er auch hier Wege eingeschlagen, denen ich nicht allenthalben zu folgen vermag. Sich gründend auf ähnliche Erschei-

1) Expositor 1891. XII, 445. 446. 2) Expositor 1891. I, 1.

nungen in der Septuaginta und den anderen griechischen Übersetzungen des A. T. nimmt er an, dass

1, durch verschiedene Vokalisation der Consonanten,
2, durch Austausch und Verwechselung ähnlich geformter Consonanten,
3, durch Auslassung von einem oder mehreren Buchstaben,
4, durch Transposition von zwei einander unmittelbar folgenden Buchstaben

der vorauszusetzende aramäische Urtext in den griechischen Versionen, die unseren synoptischen Evangelien zu Grunde liegen, sehr verschiedene Gestalt angenommen habe.

Ich habe meinerseits den „Agrapha" auf S. 58 f. Hexapla-Proben aus den griechischen Übersetzungen des A. Testamentes einverleibt, um zu zeigen, welche Discrepanzen bei der Übertragung des hebräischen Textes in das griechische Idiom entstehen können. Obwohl ich dort mich wesentlich auf solche Beispiele beschränkt habe, in denen eine Veränderung oder Vertauschung der hebräischen Consonanten nicht vorlag, so war mir doch wohl bewusst, wie viel Missverstand durch falsche Vocalisation nicht nur, sondern auch durch Vertauschung, Umstellung und Ausfall von Consonanten aus dem hebräischen Text des A. T. in die griechischen Versionen eingedrungen ist. Im Interesse des Folgenden gebe ich nachstehend eine Anzahl der von Marshall mitgetheilten alttestamentlichen Proben, welche deshalb besonders lehrreich sind, weil dieselben in das N. T. hineinragen.

1. Veränderte Vocalisation.

Ps. 2. 9. תְּרֹעֵם = *συνθλάσεις αὐτούς* — LXX. Apoc. 2. 27. תִּרְעֵם = *ποιμανεῖς αὐτούς*.

Ps. 51, 6. בְּדָבְרֶךָ = *ἐν τῷ λέγειν σε* — LXX. Röm. 3, 4. בִּדְבָרֶיךָ = *ἐν τοῖς λόγοις σου*.

Gen. 47, 31. הַמִּטָּה = *ἡ κλίνη* — LXX. Ebr. 11, 21. הַמַּטֶּה = *ὁ ῥάβδος*.

Prov. 3, 12. וְכְאָב = *καὶ ὡς πατήρ* — LXX. Ebr. 12, 6. יְכֹאָב = *μαστιγοῖ δέ*.

2. Consonanten-Verwechselung.

Jes. 42, 4. אִיִּים = *νῆσοι* — LXX. Mt. 12, 21. גּוֹיִם = *ἔθνη*.

Am. 9, 12. יִירְשׁוּ = *κληρονομήσωσιν* — LXX. Act. 15, 17. יִדְרְשׁוּ = *ἐκζητήσωσιν.*

Am. 9, 12. אֱדוֹם = *Ἐδώμ* — LXX. Act. 15, 17. אָדָם = *ἄνθρωπος.*

Jes. 28, 16. יָחִישׁ = *φεύξεται* — (LXX). Röm. 9, 33. יָבִישׁ = *καταισχυνθήσεται.*

Habak. 1, 5. בַּגּוֹיִם = *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* — LXX. Act. 13, 41. בַּגְּדִים = *καταφρονηταί.*

3. Consonanten-Weglassungen.

Joel 3, 2. הָעֲבָדִים = *τοὺς δούλους* — LXX. Act. 2, 18. עֲבָדַי = *τοὺς δούλους μου.*

Ps. 16, 11. שֹׂבַע = *χόρτασμα, πλήρωμα* — LXX. Act. 2, 28. תַּשְׂבִּעֵם = *πληρώσεις.*

Ex. 9, 16. הַרְאֹתְךָ = *δείξω σοι* — LXX. Röm. 9, 17. הרְאֹת בְּךָ = *ἐνδείξωμαι ἐν σοί.*

4. Consonanten-Umstellungen.

Hos. 13, 14. אֶהִי = *ἔσομαι* — LXX. 1. Cor. 15, 55. אַיֵּה — *ποῦ.*

Habak. 2, 4. הִנֵּה עֻפְּלָה לֹא־יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ = *ἰδοὺ ἐπαίρεται, οὐ δικαία ἐστὶν ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ.*

LXX. Ebr. 10, 38. הֵן עָלַם לֹא־יְרֻצֶּה נַפְשִׁי בּוֹ = *ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ.*

5. Nicht reconstruierbare Übersetzungen.

Gen. 15, 14. וְרָכֻשׁ גָּדוֹל יִצְאוּ = Act. 7, 7. *ἐξελεύσονται καὶ λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* [LXX: *ἐξελεύσονται ὧδε μετὰ ἀποσκευῆς πολλῆς*].

Jes. 10, 23. כִּי כָלָה וְנֶחֱרָצָה אֲדֹנָי יְהוִה צְבָאוֹת עֹשֶׂה בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ

LXX. *ὅτι λόγον συντετιμημένον κύριος ποιήσει ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ.*

Röm. 9, 28. *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.*

Um das weite Verbreitungsgebiet solcher Übersetzungsverschiedenheiten, die nur aus den unvocalisierten und bei der Ähnlichkeit gewisser Consonanten leicht missverstandenen hebräischen Texten sich erklären, noch etwas gründlicher zu kennzeichnen,

füge ich obigen von Marshall gegebenen Proben einige andere signifikante Beispiele hinzu.

1. Verschiedene Vocalisation.

Jes. 33, 18. אֶת־הַמְנַדְּלִים = *τοὺς πύργους* — LXX. אֶת־הַמְגַדְּלִים = *τοὺς τρεφομένους.*

Nah. 2, 4. מְאָדֻם = *πυρρός* — LXX. מֵאָדָם = *ἐξ ἀνθρώπων.*

Nah. 3, 3. לַגְּוִיָּתָהּ = *τῷ πτώματι* — LXX. לְגִוִּיָּתָהּ = *τοῖς ἔθνεσιν αὐτῆς.*

Nah. 3, 8. הֲתֵיטִבִי = *ἆρα εἶ ἀγαθή;* — LXX. הֻתַיְטַבִי = *ἑτοίμασαι.*

2. Verwechselung von Consonanten.

Jerem. 10, 20. מְקִים = *ἀναστήσων* — LXX. מָקוֹם = *τόπος.*

Ezech. 8, 5. הַמִּזְבֵּחַ = *ὁ βωμός* — LXX. הַמִּזְרָח = *αἱ ἀνατολαί.*

Nah. 2, 12. לְבִיא = *λέαινα* — LXX. לָבִיא = *τοῦ εἰσελθεῖν.*

Sacharj. 13, 1. מָקוֹר = *πηγή* — LXX. מָקוֹם = *τόπος.*

3. Auslassung von Consonanten.

Hiob 39, 30. בַּאֲשֶׁר = LXX. *οὗ ἄν* = Symm. בָּשָׂר = *σάρκες.*

4. Umstellung von Consonanten.

Prov. 27, 13. עָרַב = *ἐγγνάεται* = LXX. עָבַר — *παρῆλθε.*

Diese Beispiele, die ins Unzählige vermehrt werden könnten[1]), zeigen Jedem, der es nicht schon weiss, die Dehnbarkeit und Unsicherheit der unvocalisierten hebräischen Texte, bei deren Deutung und Übersetzung in andere Idiome durch verschiedene Vocalisation oder durch Verwechselung, Umstellung, Auslassung auch nur eines einzigen Consonanten das Wortbild vollständig verändert und die stärkste Discrepanz der Übersetzung erzeugt wird. Dass ähnliche Umstände auch bei der Übertragung der hebräischen oder aramäischen Evangelien-Quellen-

1) Man vgl. weitere Nachweise bei Buhl, Kanon und Text des Alten Testaments. Leipzig 1891 in dem Abschnitt Textüberlieferung, wo S. 239ff. Beispiele verschiedener Vocalisation gegeben, S. 242. 255 Vertauschungen der Consonanten, S. 257 Umstellungen von Consonanten besprochen und namentlich die Verwechselungen von א mit ע, ב mit כ, ג mit צ, ד mit ר, ח mit ה, י mit ו, ז mit נ, ת mit ע, מ mit ס erwähnt sind.

schrift ins Griechische mitgewirkt haben mögen, ist ausser Zweifel. Namentlich was die Verschiedenheit in der Vocalisation der Consonanten sowie auch in der Auffassung der Tempora anlangt, so bieten sich in den Evangelientexten synoptischen Charakters nicht wenige Beispiele, bei denen ein Zurückgehen auf den Urtext manche Schwierigkeiten löst. (Vgl. z. B. Agrapha S. 142. 260.) Auch Vertauschungen, Umstellungen, Auslassungen von Consonanten mögen in die Abschriften des vorcanonischen Evangeliums eingedrungen sein und Dunkelheiten des Sinns erzeugt haben. Auf einen solchen Fall habe ich Agrapha S. 256 hingewiesen, wonach das dunkele *φθόνος* in Jac. 4, 5 sicher auf eine Verstümmelung eines hebräischen Quellentextes zurückzuführen ist. Einen andern Fall vergleiche man zu Lc. 10, 27 = Mt. 22, 40, wo die Verwechselung von ת nnd כ höchstwahrscheinlich die Lesarten *κρέμασθαι* (Mt.) und *πληροῦσθαι* (Paulus, Justin) verursacht hat. Auch Lc. 10, 7 = Mt. 10, 10 ist vielleicht durch Verwechselung von ת und ר die Übersetzungsverschiedenheit: *τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* = מחירו und *τῆς τροφῆς αὐτοῦ* = מחיתו entstanden. Aber bei den Versuchen zur Reconstruction eines vorcanonischen, hebräischen oder aramäischen, Evangelientextes sehr häufig mit derartigen Voraussetzungen zu operieren, halte ich für ein sehr bedenkliches Experiment, welches leicht ins Bodenlose hinabführen kann. Im A. T. haben wir den hebräischen Text als Erläuterungsmittel und Correktiv für die Übersetzungsvarianten und Übersetzungsfehler der griechischen Versionen. Für die neutestamentliche Gestalt der hebräischen Grundschrift fehlt ein solches Correktiv; den einzigen Halt bieten die griechischen Texte, von denen wir uns nicht so leicht entfernen dürfen, wenn wir mit dem Lichte, das von ihnen ausstrahlt, das Dunkel, in welchem der hebräische Grundtext liegt, aufzuhellen versuchen wollen.

Ist es wahrscheinlich, dass die vorcanonische (hebräische oder aramäische) Grundschrift in der kurzen Zeit von höchstens einigen Jahrzehnten zwischen ihrem ersten Erscheinen und der Entstehung unsrer synoptischen Evangelien ähnliche Textveränderungen durchgemacht haben sollte, wie die Bücher des Alten Testaments, deren Textgeschichte nach Jahrhunderten zählt? Und ist es glaublich, dass die Übersetzer und Bearbeiter der neutestamentlichen Evangelien-Grundschrift, unter ihnen der

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

des Aramäischen und Hebräischen sicherlich kundige Marcus, in einer Zeit, wo die Übertragung der biblischen Ideen ins griechische Idiom theils eben durch die Septuaginta, theils durch den Völkerverkehr und die Völkermischung, sowie Sprachenmischung innerhalb des römischen Reiches so weit verbreitet war, und da ausserdem die frischen Erinnerungen innerhalb der jungen Kirche noch so lebendig waren, in ähnliche Übersetzungsfehler verfallen sein sollten, wie jene Männer der LXX, die zum ersten Male versucht hatten, hebräische Texte ins Griechische zu übertragen und die Denkweise der alttestamentlichen Autoren mit dem Sprachgut der griechischen Bildungswelt zu vermählen? Nein, sicherlich standen die neutestamentlichen Übertragungen der urevangelischen Grundschrift, eben namentlich weil sie sich in den schon gebahnten Wegen des griechischen Alten Testamentes bewegen konnten, viel höher als die ungelenken Übersetzungen der Septuaginta, welche von Übersetzungsfehlern wimmeln. Ebenso wäre es ein Fehler, wenn man jener hebräischen (oder aramäischen) Evangelien-Quellenschrift so viele Textverstümmelungen und Textänderungen imputieren wollte, wie solche in die Handschriften des A. T. so zahlreich eingedrungen waren.

Nach diesen Betrachtungen ist es begreiflich, dass ich mich nicht entschliessen kann, bei dem Versuch nach einer Reconstruierung des hebräischen (oder aramäischen) Quellentextes mit so vielen Consonanten-Verwechselungen, Umstellungen und Auslassungen, mit so zahlreichen Übersetzungsirrthümern zu operieren, wie Prof. Marshall es thut.

Bereits in den oben mitgetheilten Proben ist es ersichtlich geworden, dass Marshall z. B. ערק und חרק, בעגין und בשגין, ארי und אתי, מַחַלָּא und מַכּלָא ausgetauscht sein lässt. Ich füge hier noch weitere Proben derart bei.

טַרְנָא = *σῶσον ἡμᾶς* Mt. 8, 25 = מָרְנָא = *ἐπιστάτα* Lc. 8, 24.

אִשְׁתְּכַח = אִסְתְּכַח = *εὑρέθη* Lc. 9, 36 = אִסְתְּכִי = *εἶδον* Mc. 9, 8; Mt. 17, 8.

לָא תִתְחֲבִי = *οὐκ ἔλαθε* Lc. 8, 47 = לֵה תִתְחֵי = *γέγονεν αὐτῇ* Mc. 5, 33.

קִירְיָא = *πόλις* Lc. 8, 27 = קַבְרִיָא = *μνημεῖον* Mc. 5, 2; Mt. 8, 28.

רוחא = רבחא = *ἀνέμου* Lc. 8, 23 = רבתא = *μεγάλη, μέγας* Mc. 4, 37; Mt. 8, 24.

דְּבִירָא = *τὸν λόγον* Lc. 8, 12 = דְּדַרְיָא = *τὸ ἐσπαρμένον* Mt. 13, 19.

אִתַּנַּח = *ἀπῆλθεν* Lc. 5, 13 = אִתְנַקַּת = *ἐκαθαρίσθη* Mt. 8, 3.

יטלון = *ἐκβάλωσιν* Lc. 6, 22 = ילטון = *εἴπωσιν πᾶν πονηρόν* Mt. 5, 11.

פַּחְרִין = *κέραμοι* Lc. 5, 19 = חַפְרִין = *ἐξορύξαντες* Mc. 2, 4.

בַּהֲדָא = *ἐπὶ τὸ αὐτό* Lc. 17, 35 = בְּאַדְרָא = *ἐν τῷ μύλωνι* Mt. 24, 41.

שְׁכַח = *εὑρίσκω* Lc. 8, 35 = סְכָא = *θεωρεῖν* Mc. 5, 15.

לְהַלְנִי = *τοῖς λοιποῖς* Lc. 8, 10 = לְהַלִּין = *ἐκείνοις* Mt. 13, 11.

אִתְמְלִי = *ἐπλήσθησαν* Lc. 6, 11 = אִתְמְטִי = *ἐξελθόντες* Mc. 3, 6; Mt. 8, 3.

אִתְמַלְכִין = *διελάλουν* Lc. 6, 11 = אִתְמַלְכִין = *συμβούλιον ἔλαβον* Mc. 3, 6.

עְבַד = *ποιεῖν* Lc. 6, 11 = אֲבַד = *ἀπολλύναι* Mc. 3, 6; Mt. 12, 14.

צְלָאָה = *προσεύξασθαι* Lc. 9, 28 = עְלָאָה = *ὑψηλόν* Mc. 9. 2; Mt. 17, 1.

Auch hier sind viele von diesen — noch leicht zu vermehrenden — Beispielen als Übersetzungs-Parallelen aufgefasst, wo gar nicht daran zu denken ist, wo vielmehr die Arbeit des Redaktors die Differenzen der Darstellung erklärt. Aber abgesehen hiervon, was müssten das für Abschriften des vorcanonischen Evangeliums gewesen sein, in welche sich binnen kürzester Frist derartige Textverstümmelungen eingeschlichen hätten! Nein, wenn nur auf diese Weise das Aramäische als Sprache des vorcanonischen Evangeliums dargethan werden soll, so wird dies ein Beweis für das Gegentheil. Wie der Ausgangspunkt der Marshallschen Untersuchungen, so führt auch die dabei angewandte sprachliche Methode nicht zum Ziel.

Wo aber das aramäische Wort, welches Marshall als Quellwort divergierender griechischer Parallelen bezeichnet, eine gute Lösung bietet, da ist in der Regel auch ein hebräisches Wort vorhanden, welches dieselben Dienste leistet. Einige Beispiele mögen hier folgen.

Griechische Parallelen.		Aramäisch.	Hebräisch	Evangelische Belegstellen.
εἷς	τις	חַד	אֶחָד	Lc. 18, 18. Mc. 10, 17. Mt. 19, 16.
λέγειν	ἐρωτᾶν	אֲמַר	אָמַר	Lc. 18, 19. Mc. 10, 18. Mt. 19, 17.
δαπανᾶν	προσαναλίσκειν	בַּזְבֵּז	פִּזֵּר	Lc. 8, 43. Mc. 5, 26.
αἴρειν	βαστάζειν	נְטַל	נָשָׂא	Lc. 14, 27. Mc. 8, 34. Mt. 6, 24.
εἰπεῖν	κελεύειν	אֲמַר	אָמַר	Lc. 18, 40. Mc. 10, 49.
ξηρός	ἐξηραμμένος	יָבֵשׁ, יַבִּישׁ	יָבֵשׁ	Lc. 6, 6. Mc. 3, 1. Mt. 12, 9.
ἃ εἶδον	ὅραμα	חֶזְוָא, דַּחֲזוֹ	אֲשֶׁר ראוּ	Lc. 9, 36. Mc. 9, 9. Mt. 17, 9.
ἀφιέναι	ἀποστῆναι	פְּסַק	חָדַל	Lc. 4, 13. Mt. 4, 11.
ῥίπτειν	βάλλειν	שְׁדָא	הִשְׁלִיךְ	Lc. 17, 2. Mc. 9, 42. Mt. 18, 6.
σώζειν	ζωογονεῖν	שֵׁיזֵיב	חִיָּה	Lc. 9, 24. Mc. 8, 35. Lc. 17, 33.
προσέρχεσθαι	προσφέρειν	קָרֵב, קְרַב	קֵרֵב, קָרַב	Lc. 9, 42. Mc. 9, 20.
δῶμα	στέγη	טְלָלָה, מְטַלְלָא	גָּג	Lc. 5, 19. Mc. 2, 4.

Vorstehende lediglich aus Marshalls Untersuchungen entnommene Beispiele könnten durch zahlreiche weitere Belege vermehrt werden, aus denen sich ergeben würde, was auch jedem

Kenner ohnehin schon feststeht, dass im Aramäischen und Hebräischen viele Wörter theils durch Stammverwandtschaft, theils durch die verschiedenen im Sprachgebrauch festgestellten Bedeutungen einander parallel gehen. Hierbei möchte ich namentlich zweier Fälle Erwähnung thun, in denen das Aramäische vor dem Hebräischen zu praeponderieren scheint.

Der erste Fall betrifft die Varianten: *ὀφείλημα* (Mt. 6, 12) = *ὀφειλή* (*Διδ.*) = *ἁμαρτία* (Lc. 11, 4) im Herrengebet, wofür gewöhnlich חוֹב (hebräisch) = חוֹבָא (aramäisch) als Quellwort in Anspruch genommen wird. Dieses Wort ist ursprünglich aramäisch, aber in das spätere Hebräisch (Ezech. 18, 7) in der Bedeutung „Schuld" eingedrungen. Die Bedeutung „Sünde" kann im biblischen Hebräisch nicht nachgewiesen werden. Dass den erwähnten Varianten ein semitisches Quellwort zu Grunde liegt, ist ausser Zweifel. Muss es nun das aramäische חוֹבָא sein, welches beide Bedeutungen „Sünde" und „Schuld" in sich vereinigt? Ist es ausgeschlossen, dass das hebräische חוֹב, welches das A. T. nur in der Bedeutung „Schuld" darbietet, nicht auch in der anderen Bedeutung „Sünde" gebraucht worden sei? Delitzsch übersetzt wenigstens unbedenklich *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* mit חוֹבֹתֵינוּ (Lc. 11, 4). Oder kann den drei griechischen Varianten nicht auch אַשְׁמָה zu Grunde liegen, welches in der Regel *ὀφειλή*, *ὀφείλημα* bedeutet, aber von den Septuaginta (1. Chron. 21, 3) auch mit *ἁμαρτία* wiedergegeben wird und welches Salkinson sowohl Lc. 11, 4 als Mt. 6, 12 bei seiner Rückübersetzung anwendet?

Ähnlich verhält es sich mit den Varianten *δέχεσθαι* (Mt. 10, 40) und *ἀκούειν* (Lc. 10, 16), für welche Marshall das aramäische Quellenwort קַבֵּל anführt. Aber dieser Stamm ist als hebräisches Piel קִבֵּל ebenfalls in das spätere Hebräisch aufgenommen worden, allerdings nachweisbar nur in der Bedeutung von לָקַח. Und im Aramäischen hat קַבֵּל die übertragene Bedeutung *ἀκούειν* auch nur in der Verbindung mit מִן, und dagegen wie לָקַח Hiob 4, 12; 22, 22 in die Bedeutung von *ἀκούειν* übergeht, wird sicherlich auch das aus dem Aramäischen aufgenommene קִבֵּל dieselbe Bedeutung im Hebräischen mit eingeschlossen zu haben, ohne dass wir solches aus den knappen Resten der alttestamentlichen Literatur ausdrücklich nachweisen können. Gerade aus diesen Beispielen ersieht man recht deutlich das Ineinanderfliessen des

Aramäischen und Späthebräischen, den Mischcharakter des Idioms oder der Idiome, welche zu den Zeiten Jesu gesprochen worden sind, wie Marshall (Expositor 1890. VII. S. 80) selbst sagt: a study of the literature nearest to times of Christ convinces one that the language spoken was a sort of amalgam — very composit in its character.

Hatte sich Marshall damals in seinem ersten Artikel: Did St. Paul use a Semitic Gospel? noch nicht endgiltig nach der einen oder der anderen Seite entschieden, ja seine interessanteste Entdeckung, bezüglich der Identität von *παγίς* = חֶבֶל in Lc. 21, 35 und *ὠδίν* — חֶבֶל in Thess. 5, 3 mit Hilfe des Hebräischen vorgeführt, so tritt er in der späteren Artikelreihe: The Aramaic Gospel entschieden für das in Galiläa gesprochene Aramäisch ein. Dazu war er sichtlich durch den Vorgang von Neubauer, Lehrer des rabbinischen Hebräisch an der Universität zu Oxford, bewogen worden, welcher in der bereits oben erwähnten Abhandlung: On the dialects spoken in Palestine in the time of Christ (Studia Biblica I. p. 61) sich folgendermassen geäussert hatte: „The language of the Palestinian Talmud (or, as it is commonly called, the Talmud of Jerusalem), which consists of discussions by natives of Galilee, and which is really a Galilean composition, represents, according to our opinion, the language which the disciples of Jesus spoke and wrote." Aber wenn auch dieses auf allgemein sprachhistorischen Momenten fussende Urtheil bezüglich des nordpalaestinensischen Idioms als der Umgangssprache der Jesusjünger als begründet zu erachten wäre, so kann daraus noch nicht mit Bestimmtheit gefolgert werden, dass die Jünger Jesu auch in dieser Sprache ihre schriftlichen Aufzeichnungen gemacht haben sollten. Die aus Galiläa stammenden Apostel Johannes und Petrus haben griechisch geschrieben. Und wenn die Nachrichten, dass Matthäus sein hebräisches Evangelium in Jerusalem verfasst habe, irgendwie begründet sein sollten, so würde ohne Weiteres in Kraft treten, was Neubauer (Studia Biblica p. 45 ff.) selbst ausführlich dargelegt hat, dass Südpalaestina und besonders Jerusalem nicht in der Weise wie Galiläa dem Aramaisierungsprocess erlegen und dass namentlich in den Kreisen der Gelehrten das (modernisierte) Hebräisch die Schriftsprache geblieben sei. Es kommt dazu, dass die Zeit und die Art der

Entstehung für die fraglichen jüdischen Targumim keineswegs feststeht. „Zu den älteren Targumen (Onkelos, Jonathan) mag der Grund noch im letzten vorchristlichen Jahrhundert gelegt worden sein, indem man bei der Schriftvorlesung in den Synagogen einzelne nicht mehr verstandene Wörter und Wendungen durch s. g. מְתֻרְגְּמָנִים oder Dolmetscher mündlich interpretieren liess. Doch hat der Process der schriftlichen Fixierung und der immer weiteren Ausdehnung dieser Interpretationen auf ganze Bücher Jahrhunderte hindurch gedauert und ist wohl erst im 4. Jahrhundert n. Chr. in den babylonischen Judenschulen zu einem relativen Abschluss gelangt. Dagegen fällt die Schlussredaktion des Pseudo-Jonathan frühestens in das 7. Jahrh., andere Targume noch später." (Kautzsch. Grammatik des Biblisch-Aramäischen. S. 12). Ob daher die Gestalt jenes nordpalaestinensischen Dialektes zu den Zeiten Jesu dieselbe war, in welcher diese Targumim uns überliefert sind, und ob die schriftliche Fixierung jenes Dialektes bereits so weit vorgeschritten war, dass Matthäus, als er sein Evangelium schrieb, gerade dieses Dialektes sich hätte bedienen müssen, das sind Fragen, welche mit allgemein historischen, bezw. sprachhistorischen Urtheilssprüchen nicht entschieden werden können. Immer wieder wird man dahin zurückgeworfen, dass das entscheidende Kriterium in der Untersuchung darüber zu suchen ist, welcher semitische Dialekt am besten sich eignet, um die in den Paralleltexten synoptischen Charakters vorhandenen Differenzen sprachlich zu erklären. Hierfür aber ist es sehr bezeichnend, dass Prof. Marshall in seinem ersten Artikel aus dem J. 1890 durch die dort mit Hilfe des Hebräischen vorgenommenen Untersuchungen viel fruchtbarere Resultate erzielt hat, als in der ganzen Artikelreihe des Jahres 1891, in welcher er das Aramäische der Targumim herbeigezogen hat, um den semitischen Quellentext zu reconstruieren. Es ist ferner sehr merkwürdig und für die Position des Aramäischen sehr wenig empfehlend, dass nach Marshalls eigenem Geständniss die judäischen Stoffe der synoptischen Evangelien fast vollständig die Anwendung seiner Hypothese verweigert haben. Er sagt darüber in dem V. Artikel von The Aramaic Gospel (Expositor 1891. V. p. 381): In fact, we fail to find in any part of the Judaean ministry, except the great eschatological discourse, any satis-

factory evidence that the narratives were translated from the same Aramaic document. After most laborious efforts, the divergences which occurr in the Judaean narratives obstinately refuse to yield to our hypothesis.

Hiernach wird es wohl nicht zu viel behauptet sein, wenn ich von den Marshallschen Untersuchungen auf Grund eingehender und sorgfältiger Nachprüfung meine Meinung dahin ausspreche, dass dieselben sowohl nach dem Ausgangspunkt als nach der sprachlichen Methode als nach ihren vorläufigen Resultaten zu einer befriedigenden Lösung der Frage noch nicht geführt haben. Gleichwohl behalten diese Untersuchungen insofern einen höheren Werth, als Marshall das wichtige Problem nicht blos mit Energie aufgestellt, sondern auch dessen praktische Lösung mit mühevollem Fleiss angestrebt hat. Es sind ja durchweg zunächst nur Proben, die angestellt werden können. Auch die von mir angestrebte Lösung bezeichne ich als einen Versuch, dem wirklichen Sachverhalt näher zu kommen. Davon aber bin ich überzeugt, dass jeder, welcher an der Erforschung der synoptischen Evangelien mit arbeiten will, zunächst allen Fleiss darauf wird wenden müssen, um die Ursprache festzustellen, in welcher die Grundschrift der drei synoptischen Evangelien geschrieben gewesen ist und, soweit möglich den semitischen Quellentext aufzusuchen, der den synoptischen Parallelen zu Grunde liegt. Denn wenn ich auch nicht soweit gehe, mit Marshall zu hoffen, dass mit der Feststellung des den synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden semitischen Urtextes „alle“ Phänomene, die bei der Evangelienforschung in Frage kommen, in vollständig befriedigender Weise erklärt werden könnten (a satisfactory explanation of all the phenomena in question — Expositor 1891. II. p. 124), sofern wir es ja nicht mit reinen Übersetzungen der Urschrift, sondern mit selbsständigen Bearbeitungen zu thun haben: so viel ist doch gewiss, dass da, wo man in den synoptischen Texten mit Sicherheit die Spuren eines semitischen Urtextes nachzuweisen vermag, auch der Einfluss des vorcanonischen Evangeliums zu constatieren ist.

Meinerseits habe ich bis jetzt keine Veranlassung, von der bereits in den Agrapha S. 50 ff. vertretenen Voraussetzung einer hebräischen Grundschrift abzugehen. Dasselbe Idiom, welches Delitzsch, Dalman, Salkinson bei den Rückübersetzungen

des Neuen Testamentes ins Hebräische angewendet haben — ob etwas mehr dem biblischen Hebräisch genähert oder ob etwas mehr modernisiert, ist dabei eine untergeordnete Frage — bietet sich ohne Zweifel als das bequemste Mittel dar, um den semitischen Grundcharakter der den synoptischen Evangelien zu Grunde gelegenen Quellenschrift zur Darstellung zu bringen, zumal da das die synoptischen Evangelien beherrschende Griechisch dem Septuaginta-Griechisch sehr congenial ist und mithin der Sprachgebrauch der Septuaginta bei Wiedergabe des alttestamentlichen hebräischen Textes zahlreiche und instruktive Analogien darbietet zur Reconstruktion des neutestamentlichen hebräischen Urtextes.

Erwähnen möchte ich noch den von Prof. Harnack gegen mich ausgesprochenen Gedanken, dass das Urevangelium sowohl hebräisch als aramäisch existiert habe. Harnack stützt sich dabei auf die bekannte aber dunkele Mittheilung des Eusebius über Hegesipp (Eus. H. E. IV, 22, 8.), welche er so auffasst, dass Hegesipp neben dem Hebräerevangelium ein syrisches Evangelium gebraucht habe (*τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ*) und letzteres, *τὸ Συριακόν* (worunter Andere freilich das syrische Diatessaron Tatians, das ursprünglich einzige Evangelium der syrischen Kirche, verstehen) auf das Urevangelium in aramäischer = syrochaldäischer Sprache bezieht. Er bemerkt dazu: „Ist es andrerseits wahrscheinlich zu machen, dass das Urevangelium hebräisch war, so hätten wir zwei Redaktionen, und diese Annahme scheint dem sprachlichen Befunde in unseren Evangelien und aussercanonischen Parallelen zu entsprechen." Immerhin würde damit die letzte Frage nicht abgewiesen sein: in welchem Idiom ist das vorcanonische Evangelium zuerst und ursprünglich geschrieben gewesen?

§ 8.

Die griechischen Übersetzungen des vorcanonischen Evangeliums.

Es ist ein Umstand von folgenschwerer — in ihren Consequenzen noch lange nicht genug gewürdigter — Bedeutung, dass die ältesten Urkunden des Christenthums, die wir besitzen,

in einer anderen Sprache verfasst sind, als derjenigen, in welcher der Stifter der christlichen Religion seine Lehren mitgetheilt, als derjenigen auch, in welcher die älteste — aber verloren gegangene — Quellenschrift des Christenthums verfasst gewesen ist. Es spiegelt sich auch hierin die einzigartige Stellung des Christenthums, sein universaler Charakter und die geistige Freiheit, mit der es in die Welt hereingetreten ist. Es ist ein Siegel auf das apostolische Wort: *τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ* (2. Cor. 3, 6). Das älteste und ursprüngliche *γράμμα* des Christenthums ist uns verloren gegangen. Was wir davon besitzen, das besitzen wir nur aus zweiter Hand, nämlich auf dem Wege der Übersetzung, und zwar der Übersetzung aus dem Semitischen ins Indogermanische, aus dem Hebräischen (oder Aramäischen) ins Griechische. Was das besagen will, das können wir ohngefähr ermessen bei dem Gedanken an die Möglichkeit, dass die Schriften des Alten Testamentes lediglich durch die Übersetzung der Septuaginta uns erhalten wären und dass wir uns von dem verloren gegangenen hebräischen Urtext vorzugsweise nur mit Hilfe dieser griechischen Version ein annäherndes Bild reconstruieren könnten. In diesem Falle würden die Übersetzungsvarianten der Septuaginta und der anderen griechischen Versionen, welche jetzt schon interessant genug sind, einen noch viel höheren Werth besitzen als ein bei Vorhandensein von Übersetzungsvarianten ziemlich sicheres, jedenfalls als das einzige Mittel, um von da aus den verlorenen hebräischen Urtext zu reconstruieren. Dabei würde es unerlässlich sein, von dem Charakter und der Methode der verschiedenen Übersetzungen klare Vorstellungen sich zu bilden, um durch die in verschiedener Weise gebrochenen Lichtstrahlen das Urbild annähernd zu erkennen.

Es gibt hauptsächlich eine dreifache Art der Übertragung eines Textes aus dem ursprünglichen Sprachidiom in ein anderes:

a) eine buchstäblich-wörtliche, gesetzlich ängstliche,
b) eine den Urtext möglichst treu, aber in geistiger Freiheit reproducierende,
c) eine vom Urtext sich loslösende, paraphrasierende.

Für alle drei Arten haben wir auf dem Gebiete der biblischen Übersetzungen charakteristische Beispiele. Die buchstabisierende Übersetzungsmethode hat bekanntlich Aquila bis zum Excess

ausgebildet, indem er dem griechischen Sprachgeist zum Trotz z. B. das hebräische Accusativzeichen durch σύν oder אֵת durch τῷ λέγειν oder das ה locale durch das enklitische δε wiedergab und so die Hebraismen dem griechischen Sprachidiom in verletzender Weise aufdrängte. Gilt von dieser Methode: τὸ γράμμα ἀποκτείνει, so bietet doch eine darauf erbaute Übersetzung die meisten Handhaben, um den Wortlaut, das γράμμα, des Urtextes zu verificieren, bezw. zu reconstruieren. — Diejenige biblische Übersetzung, welche dem Ideal einer den Urtext in geistiger Freiheit und zugleich in möglichster Treue reproducierenden Version am nächsten kommt, ist ohne Zweifel die deutsche Bibel Luthers. Dieselbe lässt trotz allen Durchdrungenseins vom deutschen Sprachgeiste den Urtext in den meisten Fällen der Hauptsache nach wohl erkennen. Wer mit der Art der lutherischen Bibelübersetzung vertraut ist, dem fällt es z. B. nicht schwer, mit Hilfe der deutschen Psalmen den hebräischen Urtext annähernd zu reconstruieren. — Paraphrastische Bibelübersetzungen liegen in den jüdischen Targums vor. Dieselben sind Übertragungen der hebräischen Texte in das aramäische Idiom, doch so, dass sie zuweilen den Charakter „auslegender Umschreibung" angenommen haben und den Übergang bilden zu den haggadischen Bearbeitungen alttestamentlicher Bücher. Es ist klar, dass dieselben „wegen ihrer freien Behandlung des Textes eine mehr begrenzt textkritische Bedeutung haben" (Vgl. Buhl. Kanon und Text des A. T. S. 170. 171) und dass, wenn der hebräische Urtext verloren wäre, sie zur Reconstruktion desselben das am wenigsten sichere Material liefern würden.

Aber auch die beste Übersetzung, die dem Ideale einer solchen am meisten nahe kommt, wird einen Hiatus zwischen Version und Urtext übrig lassen, eine Kluft, die niemals völlig überbrückt werden kann, als höchstens innerlich nur von dem, welcher beider Sprachen mächtig und von ihrem Geist durchdrungen ist. Jeder Übersetzung haftet ausserdem eine unvermeidliche Beschränktheit an, da es von jeder Übersetzung gilt, „dass sie eine bestimmte Exegese des betreffenden Textes voraussetzt", mithin eine Verengerung des Ursinnes involviert. Dies ist besonders bei Übersetzungen aus dem vieldeutigen hebräischen Idiom der Fall, wie man aus der Mannigfaltigkeit der Septuaginta-Texte und der späteren griechischen Tochterversionen so recht deutlich

ersehen kann. Eine Fülle von Varietäten in der Wahl synonymer Worte und in der grammatischen Deutung der unvocalisierten Verbalformen sowie in der Gestaltung des Satzbaues ergibt sich von selbst, wenn die Aufgabe gestellt wird, das semitische Idiom in das griechische zu übertragen. Der erste Wurf ist hier ganz besonders schwierig; die späteren Übersetzer können dann leicht verbessern und das begonnene Werk vervollkommnen.

Diese Analogien muss man sich gegenwärtig halten, um den Weg zu verstehen, den die junge Kirche gegangen sein wird, als an sie die Nothwendigkeit herantrat, ihre in hebräischer oder aramäischer Sprache, jedenfalls in einem semitischen Idiom, verfasste älteste und wichtigste Quellenschrift durch eine Übersetzung ins Griechische weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Die Thatsache, dass sämmtliche neutestamentliche Schriften, unter ihnen auch die judenchristlichen, wie das erste canonische Evangelium, der Jakobusbrief und die Apokalypse, originaliter griechisch geschrieben sind, ja dass auch das judenchristliche *εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους* zuerst in griechischer Sprache vorhanden gewesen ist und erst später eine Version ins Aramäische erlitten hat, bezeugt unleugbar die frühzeitige und allgemeine Vorherrschaft des griechischen Idioms in den ältesten christlichen — auch den judenchristlichen — Gemeinden. Insbesondere erweisen die drei ersten canonischen Evangelien das frühzeitige Bedürfniss der jungen Kirche, die evangelischen Stoffe, die originaliter in hebräischer Sprache und Schrift niedergelegt waren, alsbald auch in griechischer schriftlicher Hermeneuse zu besitzen.

Hierbei entstehen nun verschiedene wichtige Vorfragen: Ist den drei synoptischen Bearbeitungen des vorcanonischen Evangeliums eine schriftliche Übersetzung desselben in griechischer Sprache vorausgegangen? Oder haben die drei synoptischen Evangelisten und ebenso die anderen neutestamentlichen Schriftsteller, welche jene vorcanonische Evangelienschrift benützten, direkt aus dem hebräischen Urtext geschöpft? Lassen sich, wenn eine schriftliche Übertragung des hebräischen Urevangeliums ins Griechische frühzeitig stattgefunden hat, etwa verschiedene Übersetzungstypen nachweisen? Vielleicht in der Weise, dass ähnlich wie bei den alttestamentlichen Übersetzungen eine erste noch an starken Hebraismen leidende Version spätere Revisionen erfahren hat? Hat etwa hierbei die noch lebendige mündliche Evangelien-

tradition ebenfalls mitgewirkt? Haben die altchristlichen Schriftsteller, welche des Hebräischen noch kundig waren, zwar eine griechische Version des Urevangeliums benützt, aber vielleicht gleichzeitig ex suis gelegentliche Veränderungen, bezw. Verbesserungen, der griechischen Texte vorgenommen? Haben vielleicht Abschreiber, welche ebenfalls mit dem hebräischen Sprachidiom vertraut waren, bei Vervielfältigung der griechischen Handschriften jenes vorcanonischen Evangeliums ein ähnliches Verfahren eingeschlagen? Ist der Zustand des Urevangeliums, wie ihn Papias schildert: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* — sowohl auf die mündliche Übertragung durch Hermeneuten (= Methurgemanim) als auf schriftliche zusammenhängende Übersetzungen des Ganzen als endlich auch auf gelegentliche Verbesserungen und Textänderungen zu beziehen, welche von Seiten der das Urevangelium benützenden Schriftsteller ganz nach Bedürfniss vorgenommen werden konnten?

Wenn einer der auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur thätigen Forscher die Frage aufgeworfen hat: Wo sind sie, die mannigfaltigen Übersetzungen des Urevangeliums? so antworte ich: Hier sind sie, in der nachfolgenden Sammlung aussercanonischer und canonischer Paralleltexte! Und wenn auch nur in zahlreichen grösseren und kleineren Fragmenten erhalten, bieten diese Paralleltexte doch ein so reiches und buntes Bild von Übersetzungsvarianten, ganz ähnlich der fragmentarisch überlieferten Hexapla (bezw. Tetrapla, oder auch bisweilen Oktapla) des Origenes, ganz übereinstimmend mit der bezüglich des hebräischen Matthäusevangeliums gegebenen Schilderung des Papias, so dass man geneigt sein muss, die sämmtlichen oben bezeichneten Faktoren als mitwirkend bei der Genesis einer solchen literärischen Erscheinung anzunehmen und diesen einzelnen Faktoren in weiteren Untersuchungen nachzugehen.

Dies geschieht am besten so, dass zuerst die wichtigsten canonischen Schriftsteller, welche hierbei in Betracht kommen, befragt werden und dass man dann auch die interessantesten Erscheinungen aus der Buntheit der aussercanonischen Paralleltexte hervorhebt.

An der Spitze der canonischen Schriftsteller steht in dieser Hinsicht Marcus als der uns bekannte erste Bearbeiter des vor-

canonischen Evangeliums. Man kann seine Methode in Behandlung der hebräischen Quellentexte auf der einen Seite als eine eklektische, auf der anderen Seite als eine paraphrastische bezeichnen. Marcus nahm eine genau begrenzte Auswahl der in der vorcanonischen Quelle enthaltenen Evangelienstoffe vor, und diese letzteren erweiterte er durch Detailmalerei (namentlich in der ersten Hälfte seines Buchs) in paraphrastischer Weise nach Art der jüdischen Targumim. Als Jerusalemit sowohl des aramäischen Volksdialektes als der hebräischen Gelehrtensprache kundig, hat er vielleicht schon als מְתוּרְגְּמָן, als Dolmetscher, einzelne Partien des vorcanonischen Evangeliums, wenn solches in der hebräischen Gelehrtensprache verfasst war, dem aramäischen Volksidiom zugänglich gemacht, woher dann auch die nur in seiner Schrift zu findenden aramäischen Reste (Mc. 5, 41; 7, 34) auf natürliche Weise sich erklären würden. Später als Reisebegleiter zuerst des Paulus und dann des Petrus hat er innerhalb der griechisch redenden Welt als ἑρμηνευτής (vgl. Papias: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*) oder, was dasselbe ist, als מְתוּרְגְּמָן ähnliche Dienste geleistet. Es waren vielleicht vorzugsweise dieselben Stoffe, die er als ἑρμηνευτής, als מְתוּרְגְּמָן mündlich behandelt hatte, die er in seinem Evangelium schriftlich fixierte; es war jedenfalls dieselbe Methode, die er dort wie hier übte. Man kann den Charakter des Marcusevangeliums nicht besser bezeichnen, als dadurch dass man es einen — durch selbstständige und werthvolle evangelische Erinnerungen bereicherten — Targum zu ausgewählten Partien des hebräischen Urevangeliums nennt. Wie nun oben gezeigt worden ist, dass die jüdischen — in aramäischer Sprache verfassten — Targumim, d. h. paraphrastischen Übersetzungen alttestamentlicher Schriften, zur Feststellung des hebräischen Urtextes jener alttestamentlichen Bücher nur wenig beitragen, so verhält es sich ähnlich mit dem neutestamentlichen griechischen Targum, worin Marcus gewisse Partien des Urevangeliums behandelt hat. Zur Reconstruierung des zu dem Urevangelium gehörigen hebräischen Quellentextes bietet Marcus unter den drei synoptischen Evangelisten am wenigsten sicheren Anhalt. In seiner Paraphrase sind einzelne urtextliche Bestandtheile zwar noch zahlreich vorhanden, aber nur mit Schwierigkeit sicher zu

erkennen. Namentlich gilt dies von den bei Marcus überwiegenden erzählenden Partien.

Wenn nun hier noch die Frage übrig bleibt, ob Marcus als ἑρμηνευτής oder מתרגמן des hebräischen Urevangeliums lediglich direkt aus dem Urtext geschöpft oder zugleich eine oder mehrere etwa schon vor Abfassung seiner Schrift vorhanden gewesene Übersetzungen des Urevangeliums mit benutzt habe, so kommt uns hier die Annahme des Prof. Marshall entgegen, welcher an einer Anzahl von Stellen eine zweifache Übersetzung des Quellentextes bei Marcus gefunden zu haben glaubt. (Vgl. Expositor Dec. 1891. S. 441. 445. 446). Soweit jedoch die von Marshall beobachteten Erscheinungen auf Verderbniss des hebräischen Textes und auf daraus hervorgegangenen Missverstand des Hermeneuten zurückgeführt werden sollen, ist eine solche Annahme gerade bei Marcus, wie oben bemerkt, von vornherein völlig auszuschliessen. Auch sind Pleonasmen, wie Mc. 1. 32: ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος, von denen der eine Theil Mt. 8. 16: ὀψίας δὲ γενομένης, der andere Theil Lc. 4. 40: δύντος δὲ τοῦ ἡλίου aufgenommen ist (vgl. Weiss Marcusevangelium S. 67), oder Mc. 7. 21: ἔσωθεν ἐκ τῆς καρδίας, von denen Mt. 15, 19 nur ἐκ τῆς καρδίας, in dem Text bei Epiphanius (p. 490 B C) nur ἔσωθεν sich wiederfindet, auf den paraphrastischen Charakter der von Marcus geübten Textbehandlung zurückzuführen. Gleichwohl steht der Annahme, dass Marcus bereits zwei Versionen des Urevangeliums gekannt und benutzt habe, kein Bedenken entgegen. Wenn Paulus schon einen bestimmten Übersetzungstypus erkennen lässt, so war die betreffende paulinisch-lucanische Version des Urevangeliums selbstverständlich schon vor Abfassung des Marcusevangeliums vorhanden. Noch älter dürfte die hebraisierende Version gewesen sein, welche der erste Evangelist benutzte und deren Spuren im Marcusevangelium nicht selten sich verfolgen lassen. Immerhin aber besitzt das paraphrastische Marcusevangelium für die Frage nach den verschiedenen Übersetzungstypen des Urevangeliums nur eine secundäre Bedeutung.

Ganz andere und viel wesentlichere Dienste leistet in dieser Hinsicht der erste Evangelist, zumal durch die Vergleichung mit Lucas. Dass der Verfasser des ersten canonischen Evangeliums, obwohl griechisch schreibend, des Hebräischen kundig war

zeigen jene alttestamentlichen Citate, die er ex suis dem Tenor der Erzählung eingeflochten hat und in denen er sich gegenüber der alexandrinischen Übersetzung der LXX als selbstständigen Kenner des hebräischen Textes erweist. An und für sich wäre es also wohl möglich, dass der erste Evangelist zugleich der Urheber der von ihm benutzten Version des Urevangeliums gewesen wäre. Dass sowohl ihm als Lucas ein griechischer Text der Quellenschrift vorgelegen hat, erkennt man an der in gewissen Partien überraschenden und auch in den Differenzen niemals ganz aufhörenden Übereinstimmung beider Redaktoren. Durch die Hebraismen aber, welche in der Version des ersten Evangelisten vorwalten, wird es wahrscheinlich, dass dieselbe noch älter war als der in den Briefen Pauli erkennbare Übersetzungstypus und folglich von dem ersten Evangelisten bereits vorgefunden sein dürfte.

Von den Hebraismen der von dem ersten Evangelisten benützten Version seien im Folgenden einige charakteristische Beispiele mitgetheilt.

Sowohl Mt. 16, 26 als Mt. 20, 28 ist נַפְשׁוֹ wörtlich mit *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* wiedergegeben, wo der paulinisch-lucanische Übersetzungstypus Lc. 9, 25 (= Mt. 16, 26) und 1. Tim. 2, 6 (= Mt. 20, 28) den Hebraismus vermieden und נַפְשׁוֹ mit *ἑαυτόν* übersetzt hat. Ähnlich verhält es sich mit Mt. 12, 40: *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* = בְּלֵב הָאֲדָמָה, wo Cod. D. zu Lc. 11, 30 mit Beseitigung des Hebraismus den Text mit der Lesart: *ἐν τῇ γῇ* darbietet. Auch der Hebraismus *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* = שְׁפַל רוּחַ ist in den ältesten Kirchenschriftstellern, wie Clemens Rom., Herm., Barn. u. A. durch das gut griechische *ταπεινόφρων* ersetzt. (Vgl. Agrapha S. 276). Ebenso (Mt. 15, 19) dürfte der Ausdruck *ἐκ τῆς καρδίας* = מִן־הַלֵּב auf einer wörtlich hebraisierenden Version beruhen, da die bei Epiphanius (p. 490 B C) citierte Textgestalt *ἔσωθεν* dem Contexte, in welchem es sich um den Gegensatz von innen und aussen handelt, besser entspricht. Hebraisierend ist die Übersetzung des אֶחָד mit *εἷς* Mt. 8, 19 (= *τις* Lc. 9, 57), ebenso Mt. 22, 35 (= *τις* Lc. 10, 25), nicht minder Mt. 19, 16 (= *τις* Lc. 18, 18), desgleichen des הָאֶחָד mit *ὁ εἷς* Mt. 24, 40 (= *ὁ ἕτερος* Lc. 17, 36), und des אַחַת mit *ἡ μία* Mt. 24, 41 (= *ἡ ἑτέρα* Lc. 17, 35). Besonders interessant ist die bei dem ersten Evangelisten (niemals bei Lucas) zu findende hebraisierende Über-

setzung von הִשְׁתַּחֲוָה mit *προσκυνεῖν*, nicht in der auch dem Griechischen eigenthümlichen Bedeutung „anbeten", sondern in der dem griechischen *προσκυνεῖν* (von *κυνεῖν* küssen) fremden Bedeutung „sich beugen, niederfallen". Vgl. Mt. 8, 2: *προσεκύνει* = Lc. 5, 12: *πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον* = Mc. 1, 40: *γονυπετῶν*, Mt. 9, 18: *προσεκύνει* = Lc. 8, 41: *πεσὼν παρὰ τους πόδας*, Mc. 5, 22: *πίπτει πρὸς τοὺς πόδας*, Mt. 15, 25: *προσεκύνει* = Mc. 7, 25: *προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας*, auch Mt. 18, 26: *προσεκύνει* = יִשְׁתַּחֲוֶה, wo zwar controlierende Parallel-Varianten fehlen, aber, da es sich um einen Mitknecht handelt, der Begriff des „Anbetens" ebenfalls ausgeschlossen ist. Marcus hat *προσκυνεῖν* = הִשְׁתַּחֲוָה in der Bedeutung „niederfallen" nur einmal (vgl. Mc. 5, 6: *προσεκύνησεν* = Lc. 8, 28: *προσέπεσεν*). Lucas dagegen in seiner Übersetzung niemals. Weitere Hebraismen zeigen sich im ersten Evangelium z. B. noch an folgenden Stellen: Mt. 11, 8: *οἶκοι τῶν βασιλέων* = בְּתֵי הַמְּלָכִים oder חַצְרוֹת הַמְּלָכִים = Lc. 7, 25: *βασίλεια*, ferner Mt. 6, 1: *δικαιοσύνη* = צְדָקָה = Clem. Al. p. 427: *ἐλεημοσύνη*, in besonders charakteristischer Weise Mt. 18, 3, wo das dem griechischen *στραφῆτε* zu Grunde liegende תָּשׁוּבוּ, wie שׁוּב nach hebräischem Sprachgebrauch auch sonst häufig, die Wiederholung der im folgenden Verbum ausgedrückten Handlung bezeichnen sollte und wo daher die alexandrinische Version (siehe unten) den Mt. 18, 3 festgehaltenen Hebraismus: *ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε* mit vollem Bewusstsein vermieden hat durch die griechisch richtige Übersetzung: *ἐὰν μὴ αὖθις γένησθε*. Zu den Hebraismen des ersten canonischen Evangeliums, bezw. der ihm zu Grunde liegenden griechischen Version der vorcanonischen Quellenschrift, gehört namentlich auch der Ausdruck: *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* = *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* = מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם, sofern הַשָּׁמַיִם jüdischer Ersatz des Gottesnamens geworden war. Es wird dabei nicht ausgeschlossen, dass auch in der lucanischen Version des Urtextes bisweilen ein Hebraismus stehen geblieben ist, wie z. B. Luc. 21, 19: *τὰς ψυχὰς ὑμῶν* = נַפְשְׁכֶם = Marcion: vosmet ipsos, *ἑαυτούς*, an welcher Stelle mit Hilfe der aussercanonischen Parralleltexte die Identität des lucanischen Textes mit Mt. 24, 13 = Mc. 13, 13 = Mt. 10, 22 quellenmässig festgestellt werden kann. Trotz solcher Ausnahmen liegt der hebraisierende Charakter auf Seite der von dem ersten Evangelisten benützten Version, welcher Umstand es

wahrscheinlich macht, dass dies die älteste Version des Urevangeliums gewesen ist. Der Unterschied derselben im Vergleich zu der lucanisch-paulinischen Version zeigt sich hie und da auch in kleinen Feinheiten, z. B. in dem *ἐπιγινώσκειν* Mt. 11, 27, wo Lc. 10, 22 und 1. Cor. 8, 2 *γινώσκειν* steht, in dem *ἐπιζητεῖν* Mt. 12, 39 = Mt. 16, 4, wo Lucas und Paulus (Lc. 11, 29; 1. Cor. 1, 22) *ζητεῖν* vertreten, in dem *κατακυριεύειν* Mt. 20, 25 (= Mc. 10, 42; 1. Petr. 5, 3), wo die paulinisch-lucanische Version Lc. 22, 25; 2. Cor. 1, 24 *κυριεύειν* bevorzugt — Feinheiten, in welchen von paulinischer oder antipaulinischer Tendenz oder sonstiger Absichtlichkeit nicht die Rede sein kann. Diese und ähnliche Beispiele, wo Lucas und Paulus in der Version zusammentreffen, sind in nachstehenden Verzeichnissen durch den Asteriskus markiert.

Übersetzungsvarianten bei Lucas gegenüber Matthäus.

Lucas		Matthäus		Hebräisch
3, 3	*ἔρχεσθαι*	3, 1	*παραγίνεσθαι*	בּוֹא
8	*ἄρχεσθαι*	9	*δοκεῖν*	— ?
4, 9	*ἄγειν*	4, 5	*παραλαμβάνειν*	חֲבִיא
13	**ἀποστῆναι*	11	*ἀφιέναι*	חָדַל, רָפָה
39	*ἀναστῆναι*	8, 15	*ἐγείρεσθαι*	קוּם
6, 23	*σκιρτᾶν*	5, 12	*ἀγαλλιᾶσθαι*	גִּיל
38	*ἀντιμετρεῖν*	7, 2	*μετρεῖν*	מָדַד
29	*τύπτειν*	5, 39	*ῥαπίζειν*	חָבַט
29	*παρέχειν*	39	*στρέφειν*	חָשַׁט
7, 3	*ἐρωτᾶν*	8, 5	*παρακαλεῖν*	שָׁאַל
32	*κλαίειν*	11, 17	*κόπτεσθαι*	סָפַד
8, 16	*ἅπτειν*	5, 15	*καίειν*	הִדְלִיק
20	*θέλειν*	12, 46	*ζητεῖν*	בִּקֵּשׁ
9, 2	*ἰᾶσθαι*	10,8; 14,14	*θεραπεύειν*	רָפָא
10, 3	*ἄρνες*	10, 16	*πρόβατα*	טְלָאִים
6	*ἀνακάμπτειν*	13	*ἐπιστρέφειν*	שׁוּב
22	**γινώσκειν*	11, 27	*ἐπιγινώσκειν*	יָדַע
24	*θέλειν*	13, 17	*ἐπιθυμεῖν*	חָפֵץ, אָוָּה
11, 29	**ζητεῖν*	12, 39	*ἐπιζητεῖν*	בִּקֵּשׁ
46. 52	*νομικός*	23, 13. 14	*γραμματεύς*	סוֹפֵר

Lucas		Matthäus		Hebräisch
11, 47.48	*ἀποκτείνειν	23, 31	φονεύειν	הָרַג
49	*ἐκδιώκειν	34	διώκειν	רָדַף
12, 33	διαφθείρειν	6, 20	ἀφανίζειν	חַשְׁחִית
33	ἐλεημοσύνη	6, 1	δικαιοσύνη	צְדָקָה
39	ἀφιέναι	24, 43	ἐᾶν	הִנִּיחַ
45	*μεθύσκεσθαι	49	μεθύειν	שָׁכַר
51	δοκεῖν	10, 34	νομίζειν	חָשַׁב
52	διαμερίζειν	35	διχάζειν	הִפְרִיד
56	δοκιμάζειν	16, 3	διακρίνειν	בָּחַן
58	ἄρχων	5, 25	κριτής	קָצִין
14, 16	δεῖπνον	22, 2	γάμοι	מִשְׁתֶּה
15, 4	ἀπόλλυσθαι	18, 12. 13	πλανᾶσθαι	אָבַד
4	καταλείπειν	12	ἀφιέναι	עָזַב
17, 3	ἐπιτιμᾶν	15	ἐλέγχειν	הוֹכִיחַ
24	λάμπειν	24, 27	φαίνεσθαι	הֵאִיר
27	ἐσθίειν	38	τρώγειν	אָכַל
37	σῶμα	28	πτῶμα	פֶּגֶר
19, 21.22	αὐστηρός	25, 24	σκληρός	קָשֶׁה
21, 23	*ἀνάγκη	24, 21	θλῖψις	צָרָה
22, 18	ἀπὸ τοῦ νῦν	26, 29	ἀπάρτι	מֵעַתָּה
69	ἀπὸ τοῦ νῦν	64	ἀπάρτι	מֵעַתָּה

Übersetzungsvarianten bei Lucas gegenüber Marcus.

Lucas		Marcus		Hebräisch
6, 9	ἀπολλύναι	3, 4	ἀποκτείνειν	הָמִית
8, 28	προσπίπτειν	5, 6	προσκυνεῖν	הִשְׁתַּחֲוָה
8, 39	διηγεῖσθαι	5, 19	ἀπαγγέλλειν	הָגִיד
10, 4	βαστάζειν	6, 8	αἴρειν	נָשָׂא
13, 19	αὐξάνειν	4, 32	ἀναβαίνειν	עָלָה
18, 22	λείπειν	10, 21	ὑστερεῖν	חָסַר
21, 4	*ὑστέρημα	12, 44	ὑστερήσεις	מַחְסוֹר

Übersetzungsvarianten bei Lucas gegenüber Marcus und Matthäus.

Lc.		Mc.	Mt.		
5, 27	θεᾶσθαι	2, 14	9, 9	ἰδεῖν	רָאָה
31	ὑγιαίνων	17	12	ἰσχύων	חָזָק
6, 13	προσφωνεῖν	3, 13	10, 1	προσκαλεῖσθαι	קָרָא אֵל
8, 13	*δέχεσθαι	4, 16	13, 20	λαμβάνειν	קִבֵּל
13	ἀφίστασθαι	17	21	σκανδαλίζεσθαι	נִכְשַׁל
28	ἀνακράζειν	5, 7	8, 29	κράζειν	צָעַק
37	ἐρωτᾶν	17	34	παρακαλεῖν	שָׁאַל
9, 1	συγκαλεῖσθαι	6, 7	10, 1	προσκαλεῖσθαι	קָרָא
10	διηγεῖσθαι	30	14, 12	ἀπαγγέλλειν	הִגִּיד
10, 11	ἀπομάσσεσθαι	11	10, 14	ἐκτινάσσειν	נָעַר
11, 22	νικᾶν	3, 27	12, 29	δέειν	חָזַק
22	*παροπλία	27	29	σκεύη	שְׁלָלִים
12, 11	*ἀρχή	13, 9	10, 18	ἡγεμών	רֹאשׁ
11	*ἐξουσία	9	18	βασιλεύς	שַׂרִים
14, 27	ἔρχεσθαι ὀπίσω	8, 34	16, 24	ἀκολουθεῖν	הָלַךְ אַחַר
18, 39	σιγᾶν	10, 48	20, 31	σιωπᾶν	הָשָׁה
20, 22	*φόρος	12, 14	22, 17	κῆνσος	מַס
22, 19	*εὐχαριστεῖν	14, 22	26, 26	εὐλογεῖν	בֵּרַךְ
20, 11, 12	*ἐξαποστέλλειν	12, 5, 6	21, 36	ἀποστέλλειν	שָׁלַח
22, 25	*κυριεύειν	10, 42	20, 25	κατακυριεύειν	מָשַׁל
25	ἐξουσιάζειν	42	25	κατεξουσιάζειν	שָׁלַט
47	φιλεῖν	14, 45	26, 49	καταφιλεῖν	נָשַׁק
23, 16, 22	παιδεύειν	15, 15	27, 26	φραγελλοῦν	יָסַר
39	βλασφημεῖν	32	39	ὀνειδίζειν	חרף
53	λαξεύειν	46	60	λατομεῖν	חָצַב בַּסֶּלַע
26	φέρειν	21	32	αἴρειν	נָשָׂא

Übersetzungsvarianten zwischen Lucas, Marcus, Matthäus.

Lc.		Mc.		Mt.		
5, 12	*πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον*	1, 40	*γονυπετεῖν*	8, 2	*προσκυνεῖν*	הִשְׁתַּחֲוָיָה
24	*κλινίδιον*	2, 11	*κράβαττος*	9, 6	*κλίνη*	עֶרֶשׂ
26	*πλησθῆναι φόβου*	12	*ἐξίστασθαι*	8	*φοβεῖσθαι*	חָשַׁשְׁתֶּם
8, 24	*ἐπιστάτης*	4, 38	*διδάσκαλος*	8, 25	*κύριος*	רַבִּי
42	*ἀποθνήσκειν*	5, 23	*ἐσχάτως ἔχειν*	9, 18	*τελευτᾶν*	מֵת
49	*παῖς*	41	*παιδίον*	25	*κοράσιον*	נַעֲרָה
17, 2	*λυσιτελεῖ*	9, 42	*καλόν ἐστιν*	18, 6	*συμφέρει*	טוֹב
18, 25	*τρῆμα*	10, 25	*τρυμαλιά*	19, 24	*τρύπημα*	נֶקֶב
20, 23	*πανουργία*	12, 15	*ὑπόκρισις*	22, 18	*πονηρία*	עָרְמָה
23	*καταρεῖν*	15	*αἰδέναι*	18	*γινώσκειν*	יָדַע

Aus vorstehenden Proben von Übersetzungsvarianten ersieht man, wie der von Lucas befolgte Übersetzungstypus von den Matthäus- und bzw. Marcusparallelen abweicht, doch so, dass die Varianten eine Abstammung aus gemeinsamer hebräischer Wurzel erkennen lassen. Durch die beigefügten Asterisci ist die Verwandtschaft des lucanischen und paulinischen Übersetzungstypus angedeutet. Indem hierfür auf die späteren Einzeluntersuchungen — namentlich in den „Canonischen Evangelienparallelen“ — verwiesen wird, möge doch das nachfolgende Verzeichniss von „paulinisch-lucanischen Evangelienparallelen“ einen vorläufigen Einblick in das betreffende Verwandtschaftsgebiet darstellen und zeigen, dass hier in der That eine gemeinsame Version, bzw. Recension, des ursprünglich hebräischen Evangeliums die Quelle dieses besonderen Verwandtschaftsverhältnisses sein muss.

Paulinisch-lucanische Evangelienparallelen.

Lucas.	Paulus.	Hebräisch.
Lc. 3, 7. *φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς* v. 10. 12. 14. D. *τί ποιήσωμεν, ἵνα σωθῶμεν.*	Röm. 5, 9. *σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.*	לְהִמָּלֵט מִפְּנֵי הַקֵּצֶף הַבָּא
Lc. 3, 14. *στρατευόμενοι — ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν.*	1. Cor. 9, 7. *τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ;*	אַנְשֵׁי הַצָּבָא יְהִי־דַי לָכֶם בְּשַׂכַרְכֶם
Lc. 4, 1. *ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι.*	Röm. 8, 14. *πνεύματι θεοῦ ἄγονται.* Gal. 5, 18. *πνεύματι ἄγεσθε.*	יוּבַל בְּרוּחַ
Lc. 4, 13. *ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ.*	2. Cor. 12, 8. *ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ.*	חָדַל מֶנִּנִי
Lc. 4, 14. *ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος.*	1. Cor. 2, 4. *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.*	בְּגִבְיַת הָרוּחַ
Lc. 6, 21. *μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.*	1. Cor. 7, 30. *οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες.*	אַשְׁרֵיכֶם הַבֹּכִים
Lc. 6, 35. *ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν.* Just.: *γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι.*	Röm. 2, 4. *τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ — τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ.* Eph. 4, 32. *γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί.*	כִּי טוֹב הוּא הֱיוּ טוֹבִים
Lc. 6, 48. *ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι — ἔθηκεν θεμέλιον.*	1. Cor. 3, 10. *ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα.*	אִישׁ בֹּנֶה בַּיִת שָׂם יְסוֹד
Lc. 7, 8. *ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος.*	Röm. 13, 1. 2. *ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέ-*	אָנֹכִי אִישׁ נָתוּן תַּחַת הַשִּׁלְטָן

	σθω — ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ.	
Lc. 7, 42. ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο.	Col. 2, 13. χαρισάμενος ἡμῖν πάντα.	סָלַח לְשֹׁנְאֵיהֶם
Lc. 7, 48. 50. ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι — ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. πορεύου εἰς εἰρήνην.	Röm. 5. 1. δικαιωθέντες ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν. Vgl. Eph. 2, 8.	נְסַלְחִי־לָךְ חַטֹּאתַיִךְ אֲמוּנָתֵךְ הוֹשִׁיעָה לָךְ לְכִי לְשָׁלוֹם
Lc. 8, 12. πιστεύσαντες σωθῶσιν.	1. Cor. 1, 21. σῶσαι τοὺς πιστεύοντας.	וַאֲמִינוּ וְוֻשָּׁעוּ
	Röm. 1, 16. εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι.	
Lc. 8, 13. μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον.	1. Th. 1, 6. δεξάμενοι τὸν λόγον — μετὰ χαρᾶς. 1. Th. 2, 13. ἐδέξασθε — λόγον θεοῦ.	הֵם הַמְקַבְּלִים אֶת־הַדָּבָר בְּשִׂמְחָה
Lc. 9, 26. ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται.	Röm. 1, 16. οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον. 2. Tim. 1, 12. οὐκ ἐπαισχύνομαι. 2. Tim. 1, 8: μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου.	כִּי בְּלֹאשׁ אֲשֶׁר יִבּוֹשׁ מִמֶּנִּי וּמִדְּבָרַי אַף בֶּן־הָאָדָם יֵבוֹשׁ מִמֶּנּוּ
Lc. 9, 51. τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ.	Röm. 15, 25. νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ.	שָׂם אֶת־פָּנָיו לָלֶכֶת יְרוּשָׁלָיְמָה
Lc. 10, 1. ἀνέδειξεν [Cod. D: ἀπέδειξεν ὁ κύριος καὶ ἑτέρους ἑβδομήκοντα καὶ ἀπέστειλεν αὐτούς.	1. Cor. 4, 9. ὁ θεὸς ἡμᾶς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν.	הֵצִיג הָאֲדוֹן עוֹד שִׁבְעִים אֲחֵרִים וַיְשַׁלְּחֵם

Lc. 10, 7. *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.*	1. Tim. 5, 18. *λέγει γὰρ ἡ γραφή· — ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.*	רָאוּי לַפֹּעֵל (מחיתו) = מחירו
Lc. 10, 8. *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.*	1. Cor. 10, 27. *πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.*	אָכֹל תֹּאכְלוּ מִכָּל־אֲשֶׁר יוּשַׂם לִפְנֵיכֶם
Lc. 10, 16. *καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.*	1. Thess. 4, 8. *τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεόν.*	וְהַבּוֹזֶה אֶתְכֶם אוֹתִי הוּא בוֹזֶה וְהַבּוֹזֶה אוֹתִי הוּא בוֹזֶה אֶת־אֲשֶׁר שְׁלָחָנִי
Lc. 10, 21. Marcion ap. Epiph. p. 329 B. *εὐχαριστῶ σοι, κύριε τοῦ οὐρανοῦ.* Epiph. Haer. XL, 7. p. 298 B. *εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, κύριε οὐρανῶν καὶ γῆς.*	Röm. 1, 8. *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰ. Χρ.* Eph. 5, 20. *εὐχαριστοῦντες — τῷ θεῷ καὶ πατρί.* Vgl. 1. Cor. 1, 4. Phil. 1, 3. Col. 1, 3. 12; 3, 17. 1. Thess. 1, 2; 2, 13 u. ö.	אוֹדְךָ אָבִי אֲדוֹן הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ
Lc. 11, 7. *μή μοι κόπους πάρεχε.* Syr. Cur. Mt. 20, 13. *μή μοι κόπους πάρεχε.*	Gal. 6, 17. *κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω.*	אַל־תּוֹגִיעֵנִי
Lc. 11, 22. *τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει.*	Eph. 6, 11. *ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ.*	יִשָּׂא אֶת־שִׁלְטָיו
Lc. 11, 29. *ἡ γενεὰ αὕτη — σημεῖον ζητεῖ.*	1. Cor. 1, 22. *Ἰουδαῖοι σημεῖα — ζητοῦσιν.*	הַדּוֹר הַזֶּה אוֹת מְבַקֵּשׁ
Lc. 11, 35. *σκόπει οὖν, μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.*	Gal. 6, 1. *σκοπῶν σεαυτόν, μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς.*	הַבֵּט־נָא אִם יֶחְשַׁךְ הָאוֹר אֲשֶׁר בְּנַפְשְׁךָ

Lc. 11, 41. *καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν.*	Röm. 14, 20. *πάντα μὲν καθαρά.* Tit. 1, 15. *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς.*	וְהִנֵּה הַכֹּל טָהוֹר לָכֶם
Lc. 11, 49. *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν.*	1.Cor. 2, 7. *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ.*	עַל־כֵּן כֹּה אָמְרָה חָכְמַת הָאֱלֹהִים
Lc. 11, 49. *ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους.*	1. Cor. 12, 28. *ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας.* Vgl. Eph. 2, 20; 3, 5.	הִנְנִי שֹׁלֵחַ אֲלֵיהֶם נְבִיאִים וּשְׁלִיחִים
Lc. 11, 49. *καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν.*	1. Thess. 2, 15. *τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων,* v. 16. *κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν, εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε.*	וְאֶת־הַבָּאִים מְנַעְתֶּם
Lc. 11, 52. *καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε.* [Mt. 23, 32. *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.*]		וְאַתֶּם מְכַלִּים אֶת־מִדַּת אֲבוֹתֵיכֶם
Lc. 11, 53. *ἤρξαντο οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι δεινῶς ἐνέχειν καὶ ἀποστομίζειν αὐτόν.*	Tit. 1, 10. 11. *οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς, οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν.*	לְהַקְשׁוֹת
Lc. 12, 11. *ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας.*	Röm. 13, 1. *ἐξουσίαις.* v. 3. *οἱ γὰρ ἄρχοντες.* Tit. 3, 1. *ἀρχαῖς [καὶ] ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι.*	וַאֲשֶׁר יָבִיאוּ אֶתְכֶם אֶל־בָּתֵּי־הַכְּנֵסִיוֹת וְלִפְנֵי הָרָאשִׁים וְהַשַּׁלִּיטִים

Lc. 12, 11. *μὴ μεριμνήσητε. πῶς ἢ τί ἀπολογήσησθε.*	Phil. 1, 16. *εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι.*	אַל־תִּדְאֲגוּ אֵיךְ אוֹ־ בַּמֶּה תְצַטְּדָקוּ
Lc. 12, 20. *ἄφρων, ταύτῃ τῇ νυκτί.*	1. Cor. 15, 36. *ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις.*	סָכָל, שׁוֹטֶה
Lc. 12, 14. *ἄνθρωπε, τίς με κτλ.* Cod. D. p. 205 b. *ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας κτλ.*	Röm. 2, 1. *ὦ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ κρίνων.* v. 3. *ὦ ἄνθρωπε κτλ.*	בֶּן־אָדָם
Lc. 12, 35. *ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι.*	Eph. 6, 14. *στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν.*	חֲגֻרֵי מָתְנֵיכֶם חֲגוּרִים
Lc. 12, 42. *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος.*	1. Cor. 4, 2. *ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ.*	מִי־הוּא הַסֹּכֵן הַנֶּאֱמָן
Lc. 12, 45. *ἄρξηται — ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι.*	1. Thess. 5, 7. *οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν.*	הֵחֵל לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשָּׁכֵר
Lc. 12, 46. *τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει.*	2. Cor. 6, 15. *τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου;*	וְיִתֵּן חֶלְקוֹ עִם
Lc 13, 24. *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας.*	1. Tim. 6, 12. *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως.* Vgl. 2. Tim. 4, 7. *ἠγώνισμαι κτλ.*	הִתְאַמְּצוּ לָבוֹא בְּפֶתַח הַצַּר
Lc. 13, 27. *ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας.*	2. Tim. 2, 19. *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.*	סוּרוּ מֻמֵּנִּי כָּל־ פֹּעֲלֵי הָאָוֶן
Lc. 14, 27. *ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ.*	Gal. 6, 17. *τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.*	אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא אֶת־צְלוּבוֹ

Lc. 14. 34. *καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀρτυθήσεται:*	Col. 4,6. *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος.*	טוֹב הַמֶּלַח וְאִם הַמֶּלַח תָּפֵל בַּמֶּה יָמְלֵח
Lc. 15, 32. *οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν.*	Röm. 6, 13. *παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας.*	זֶה הָיָה מֵת וַיֶּחִי
Lc. 16, 2. *ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου.*	1. Cor. 9, 17. *οἰκονομίαν πεπίστευμαι.* Col. 1, 25. *κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι.*	תֵּן חֶשְׁבּוֹן פְּקֻדָּתֶךָ
Lc. 18. 1. *ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς*	Rom. 1, 10. *πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος.* Col. 1, 3. *πάντοτε προσευχόμενοι.* 2. Thess. 1, 11. *προσευχόμεθα πάντοτε.*	לְהִתְפַּלֵּל תָּמִיד
καὶ μὴ ἐγκακεῖν.	2. Cor. 4, 16. *διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν.* Gal. 6, 9. *μὴ ἐγκακῶμεν.* Eph. 3, 13. *διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν.*	וְלֹא לְהִתְרַפּוֹת
Lc. 18, 9. *εἶπεν δὲ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς.*	2. Cor. 1, 9. *ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ' ἑαυτοῖς.*	בְּטֻחִים בְּנַפְשָׁם
Lc. 20, 11. 13. *ἐξαπέστειλαν — πέμψω τὸν υἱόν μου.*	Gal. 4, 4. *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ.*	אֶשְׁלְחָה אֶת־בְּנִי
Lc. 20, 22. 25. *ἔξεστιν ἡμᾶς Καίσαρι φό-*	Rom. 13, 7. *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς,*	

ρον δοῦναι ἢ οὔ; — ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι.	*τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον.*	מַס
Lc. 20, 23. *κατανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν.*	Eph. 4, 14. *ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης.*	יָדַע אֶת־עָרְמָתָם
Lc. 20, 35. *οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου.*	2. Thess. 1, 5. *εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας.*	רְאוּיִם לְמַלְכוּת הָאֱלֹהִים
Lc. 20, 38. *θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων· πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.*	Röm. 6, 11. *ζῶντας τῷ θεῷ.* 14, 8. *ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν.* Gal. 2, 19. *ἵνα θεῷ ζήσω.*	כֻּלָּם חַיִּים לוֹ
Lc. 21, 4. *ἅπαντες γὰρ οὗτοι ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον —, αὕτη δὲ ἐκ τοῦ ὑστερήματος αὐτῆς.*	2. Cor. 8, 14. *ἵνα καὶ τὸ ἐκείνων περίσσευμα γένηται εἰς τὸ ὑμῶν ὑστέρημα.*	יְהִיא מַחְסֹרֶת
Lc. 21, 22. *ὅτι ἡμέραι ἐκδικήσεως αἱ ταί εἰσιν.*	2. Thess. 1, 8. *διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ.*	כִּי יְמֵי נְקָם הֵמָּה
Lc. 21, 23. *ἔσται γὰρ — ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ.*	1. Thess. 2, 16. *ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς [sc. τοὺς Ἰουδαίους] ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.*	כִּי־תִהְיֶה חָרוֹן עַל־הָעָם הַזֶּה
Lc. 21, 23. *ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς.*	1. Cor. 7, 26. *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην.*	כִּי תִהְיֶה צָרָה גְּדוֹלָה בָּאָרֶץ
Lc. 21, 24. *ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν.*	Röm. 11, 25. *ἀχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ.*	עַד־כִּי יִמְלְאוּ עִתּוֹת הַגּוֹיִם

Lc. 21, 28. *διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.*	Röm. 8, 23. *ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν.*	כִּי קָרְבָה פְדוּתְכֶם
Lc. 22, 7. *ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* [Syr. Cur. *τοῦ πάσχα*]. *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.*	1. Cor. 5, 7. *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.*	אֲשֶׁר יִזָּבַח־בּוֹ הַפָּסַח
Lc. 22, 19. *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν.*	1. Cor. 11, 23. 24. *ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [κλώμενον. θρυπτόμενον]· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*	וַיִּקַּח אֶת־הַפֶּחֶם וַיְבָרֶךְ וַיִּפְרֹס נְפָרֹס
Lc. 22, 20. *καὶ τὸ ποτηρίον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.*	1. Cor. 11, 25. *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*	וְכֵן גַּם־אֶת־הַכּוֹס
Lc. 22, 25. *οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν.*	2. Cor. 1, 24. *οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν.*	שֹׁלְטוֹנֵי הַגּוֹיִם יִמְשְׁלוּ בָהֶם
Lc. 22, 37. *καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει.*	Röm. 10, 4. *τέλος γὰρ νόμου Χριστός.*	בָּא עַד־קְצוֹ

Lc. 22, 53. *αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους.*	Col. 1, 13. *ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους.*	שָׁלְטַן דַּחְשׁכָא
Lc. 23, 33. *ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους.*	2. Tim. 2, 9. *κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν ὡς κακοῦργος.*	אַנְשִׁי חָמָס
Lc. 23, 43. *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.*	2. Cor. 12, 4. *ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον.*	חַיִּים תְּהֵיה עִמָּדִי בְּגַן־עֵדֶן
Lc. 24, 25. *ὦ ἀνόητοι κτλ.*	Gal. 3, 1. *ὦ ἀνόητοι Γαλάται.*	הִיו חַסְרֵי דַּעַת
Act. 1, 7. *οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.*	1. Thess. 5, 1. *περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν — οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι.*	לֹא לָכֶם לָדַעַת הָעִתִּים וְהַיָּמִים

Wie die Verwandtschaft der paulinischen Evangelienparallelen mit der vorcanonischen Quellenschrift auch in die anderen beiden synoptischen Evangelien hineinreicht, wo lucanische Paralleltexte fehlen, ersehe man aus folgenden Proben.

Übersetzungsparallelen zwischen Paulus und Matthäus.

Mt. 5, 14. *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου.* v. 16, *οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν.*	Phil. 2, 16. *φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ.*	אַתֶּם אוֹר הָעוֹלָם כֵּן יָאֵר אוֹרְכֶם
Mt. 5, 14. *οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι κτλ.* v. 16. *ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα.*	1. Tim. 5, 25. *ὡσαύτως καὶ τὰ ἔργα τὰ καλὰ — κρυβῆναι οὐ δύνανται.*	עִיר בְּנִיָּה עַל־הָהָר לֹא תִיכָל לְהִסָּתֵר לְמַעַן יִרְאוּ מַעֲשֵׂיכֶם הַטּוֹבִים
Mt. 5, 37. *ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ.*	2. Cor. 1, 17. *ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ.*	אַךְ יְהִי דְּבַרְכֶם הֵן הֵן לֹא לֹא

Mt. 10, 16. *γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.*

Mt. 11, 29. *ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.*

Mt. 13, 44. *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ.*

Mt. 18, 3. *ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία.*

Mt. 18, 20. *οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα.*

Mt. 20, 4. *καὶ ὃ ἐὰν δίκαιον δώσω ὑμῖν.* v. 12. *ἴσους.*

Mt. 20, 15. *ἢ οὐκ ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς;*

Mt. 20, 22. *οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε.*

Mt. 20, 28. *καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.*

Röm. 16, 19. *θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν.*

2. Cor. 10, 1. *διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινός.*

Col. 2, 3. *ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι.*

1. Cor. 14, 20. *παιδία γίνεσθε τῇ κακίᾳ.*

1. Cor. 5, 4. *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ συναχθέντων.*

Col. 4, 1. *τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε.*

Röm. 9, 21. *ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς — ποιῆραι;*

Röm. 8, 26. *τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν.*

1. Tim. 2, 6. *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.*

הֱיוּ עֲרוּמִים בַּחָכְמִים תְּמִימִים בַּיּוֹנִים

כִּי עָנִי וְשֹׁפַל־רוּחַ אָנֹכִי

עוֹד הִמָּה מָלְכִית הַשָּׁמַיִם כְּאוֹצָר טָמִין

אִם־לֹא תָשׁוּבוּ וּתְהִיוּ כַּיְלָדִים

כִּי בְכָל־מָקוֹם אֲשֶׁר נִקְהֲלוּ שְׁנַיִם אוֹ שְׁלֹשָׁה בְשֵׁמִי

אֶתֵּן לָכֶם כְּמִשְׁפָּט

אִם־אֵין רְשׁוּת לִי לַעֲשׂוֹת בְּשֶׁלִּי

לֹא יְדַעְתֶּם אֶת אֲשֶׁר תִּשְׁאֲלוּן

וְלָתֵת נַפְשׁוֹ כֹּפֶר תַּחַת רַבִּים

Mt. 22, 40. *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται.*	Gal. 5, 14. *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται.* Röm. 13, 8.	בִּשְׁתֵּי הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה (1) כָּל־הַתּוֹרָה וְהַנְּבוּאִים
Mt. 23, 32. *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων.*	1. Thess. 2, 16. *εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας.*	וְגַם־אַתֶּם מַלְּאוּ אֶת־מִדַּת אֲבוֹתֵיכֶם
Mt. 24, 12. *διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν.*	2. Thess. 2, 7. *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας.*	וְאַחֲרֵי אֲשֶׁר יִרְבֶּה הַפֶּשַׁע
Mt. 25, 31. *τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ.* v. 33. *καὶ στήσει κτλ.*	Röm. 14, 10. *πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ.* 2. Cor. 5, 10.	אָז יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא כְבוֹדוֹ
Mt. 25, 34. *δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.*	Eph. 1, 3. *πατὴρ — ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς — v. 4. πρὸ καταβολῆς κόσμου.* 2, 10. *ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός.*	בֹּאוּ בְרוּכֵי אָבִי וּרְשׁוּ אֶת־הַמַּלְכוּת אֲשֶׁר הֻכַן אָבִי לָכֶם מֵעוֹלָם
Mt. 25, 40. *ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.*	Col. 3, 23. *ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.*	מַה־שַּׁעֲשִׂיתֶם לְאַחַד מֵאַחַי הַצְּעִירִים הָאֵלֶּה לִי עֲשִׂיתֶם

1) Der Übersetzer, dem der erste Evangelist folgte, las irrthümlich unvocalisirt תלי (= תָּלֵי = *κρέμανται*) anstatt בלי (= בָּלֵי = *πεπλήρωνται*).

Übersetzungsparallelen zwischen Paulus und Marcus.

Mc. 1, 14. *κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.*	1. Thess. 2, 9. *ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.*	וַיִּקְרָא אֶת־בְּשׂוֹרַת הָאֱלֹהִים
Mc. 1, 15. *καὶ λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρός.* Cod. D. *πεπλήρωνται οἱ καιροί.*	Eph. 1, 10. *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν.* Gal. 4, 4.	וַיֹּאמֶר מָלְאוּ הַיָּמִים
Mc. 7, 18. *καὶ λέγει αὐτοῖς· οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε;*	Gal. 3, 3. *οὕτως ἀνόητοί ἐστε;*	הַאַף אַתֶּם הַסְרֵי בִינָה
Mc. 9, 50. *καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.*	1. Thess. 5, 13. *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.*	וִיהִי שָׁלוֹם בֵּינֵיכֶם

An einer Anzahl dieser Beispiele kann man deutlich ersehen, wie die Übersetzung des bezüglichen hebräischen Stammwortes lauten würde, wenn im lucanischen Evangelium der betreffende Paralleltext erhalten wäre. Man vergleiche

Hebräisches Stammwort.	Matthäusversion.	Paulinisch-lucanische Version.
הֵאִיר	*φαίνεσθαι*	*λάμπειν*
טָמוּן	*κεκρυμμένος*	*ἀπόκρυφος*
אֲשֶׁר יִקָּהֲלוּ	*συνηγμένοι*	*συναχθέντες*
אֵין שָׁלְטָן	*οὐκ ἔξεστιν*	*οὐκ ἔχει ἐξουσίαν*
שָׁאַל	*αἰτεῖσθαι*	*προσεύχεσθαι*
נַפְשׁוֹ	*τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*	*ἑαυτόν*
כֹּפֶר	*λύτρον*	*ἀντίλυτρον*
כלה (תלה)	*κρέμασθαι*	*πληροῦσθαι*
מָלֵא	*πληροῦν*	*ἀναπληροῦν*
הִרְבָּה	*πληθυνθῆναι*	*ἐνεργεῖσθαι*
כִּסֵּא	*θρόνος*	*βῆμα*

הִצִּיב	*ἱστάναι*	*παριστάναι*
הָכִין	*ἑτοιμάζειν*	*προετοιμάζειν*
מִיְּסוֹד	*ἀπὸ καταβολῆς τ. κ.*	*πρὸ καταβολῆς τ. κ.*
מַה־אֲשֶׁר	*ἐφ᾽ ὅσον*	*ὃ ἐάν*
חֲסַר בִּינָה	*ἀσύνετος*	*ἀνόητος*
בֵּינֵיכֶם	*ἐν ἀλλήλοις*	*ἐν ἑαυτοῖς.*

Bezüglich der Varianten *ἀπόκρυφος* = *κεκρυμμένος* ist nach Lc. 8, 17 = Mc. 4, 22 = Lc. 12, 2 = Mt. 10, 26 derselbe Varianten-Wechsel zu beobachten. Dass die lucanische Version die Wendung *ἐξουσίαν ἔχειν* bevorzugt, ersieht man aus Lc. 12, 5, wo für die Matthäus-Parallele *δυνάμενον* (Mt. 10, 28) *ἐξουσίαν ἔχοντα* zu lesen ist. Zu *ἑαυτόν* = *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* = נַפְשׁוֹ ist schon auf die Parallele Lc. 9, 25 (*ἑαυτόν*) = Mt. 16, 26 (*τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*) hingewiesen worden. Dass die Composition mit *ἀντί* in *ἀντίλυτρον* (1. Tim. 2, 6) dem paulinisch-lucanischen Übersetzungstypus entspricht, zeigt *ἀντιμετρεῖν* Lc. 6, 38 = *μετρεῖν* Mt. 7, 2. Dass *πληροῦσθαι* wirklich zum paulinisch-lucanischen Text zu Mt. 22, 40 gehört hat, dafür bürgt die Parallele bei Justin. (Vgl. die Erläuterung zu Lc. 10, 27.) Auch das paulinische *ἀναπληροῦν* ist handschriftlich beglaubigt. (Vgl. Tischendorf S. 154 und die Erläuterung zu Mt. 23, 32.) Sodann findet sich *βῆμα* = *θρόνος* zu Mt. 25, 31 bei Chrysostomus. Dieses und Anderes beweist, dass die paulinischen Varianten von Uranfang wohl begründet, mithin einem bestimmten Übersetzungstypus angehörig sind, dessen Spuren einerseits in den paulinischen Briefen, andererseits im lucanischen Evangelium sich weithin verfolgen lassen.

Dabei ist es bezüglich des letztern von höchster Wichtigkeit constatieren zu können, dass abgesehen von der im Marcusevangelium enthaltenen Dolmetschung des Urevangeliums Lucas wenigstens zwei verschiedene Versionen des letzteren gekannt haben muss. Wahrscheinlich wird solches schon in den Parallelen Lc. 9, 5 = Lc. 10, 11, wo נָעַר das erste Mal mit *ἀποτινάσσειν*, das andere Mal mit *ἀπομάσσεσθαι* wiedergegeben ist, während wir Mc. 6, 11 = Mt. 10, 14 *ἐκτινάσσειν* lesen. Werthvoller sind die Parallelen zu Lc. 9, 24, wo der dritte Evangelist mit dem ersten Mt. 16, 25 aus der Marcusversion *σῶσαι* herübergenommen hat, während Mt. 10, 39 dieselbe Gnome mit *εὑρίσκειν*

und Lc. 17, 33 mit *περιποιήσασθαι* (wie Ebr. 10, 39) und mit *ζωογονεῖν* wiedergegeben ist, welche Varianten sämmtlich auf חָיָה zurückgehen. Noch instruktiver aber sind diejenigen lucanischen Stellen, wo der dritte Evangelist selbst zwei verschiedene Versionen desselben Quellenwortes durch *ἤ* verbunden zur Auswahl neben einander stellt. So liest Lucas in dem Logion Lc. 9, 25 *ζημιοῦσθαι* mit Mt. 16, 26; Mc. 8, 36; Phil. 3, 7. 8, stellt aber *ἀπολέσας ἤ* vor *ζημιωθείς* ein. Diese Version *ἀπολέσαι*, welche zugleich mit *ζημιοῦσθαι* auf הִשְׁחִית zurückzuführen ist, findet sich in der Form *ἀπολέσῃ* und ohne Verknüpfung mit *ζημιωθῇ* oder *ζημιωθείς* — also abweichend und unabhängig von dem canonischen Lucastexte — bei Justin, Clemens Al. u. Pseudo-Ignatius wieder. (Vgl. die Erläuterung zu Lc. 9, 25.) Entscheidend für den Gebrauch einer zweifachen Version des vorcanonischen Evangeliums von Seiten des Lucas ist Lc. 12, 47, eine Stelle, wo weder Matthäus noch Marcus secundiert, wo Lucas vielmehr direkt aus seinen Quellen schöpft und ebenfalls durch *ἤ* verknüpft *ποιεῖν* und *ἑτοιμάζειν* als Varianten von עָשָׂה zur Auswahl darbietet. Vgl. Agrapha S. 68 f., wo die aussercanonischen Paralleltexte des Origenes und des Ephraem Syrus mit der Beschränkung auf die Version *ποιεῖν* (unter Weglassung des *ἑτοιμάζειν*) mitgetheilt und erläutert sind.

Dabei ist es keineswegs nöthig, anzunehmen, dass diese doppelten Varianten aus Übersetzungen stammen, welche das ganze Urevangelium umfassten; es konnten sehr wohl ganz partielle Übersetzungsverschiedenheiten vorgelegen haben, auf welche Lucas sich berief. Aber soviel ergiebt sich aus der bisherigen Entwickelung mit Bestimmtheit, dass Lucas sowohl die von dem ersten Evangelisten als die andere von Paulus befolgte Version des vorcanonischen Evangeliums gekannt und mithin auch benutzt haben wird. Hiermit ist aber auch der hinreichende Erklärungsgrund gegeben für die allseitig beobachtete Erscheinung, dass Lucas bald wörtlich mit dem ersten Evangelisten übereinstimmt, bald in seiner Textgestalt wieder auffällig von dem ersten Evangelium abweicht, doch so, dass die differierenden Texte häufig noch die gemeinsame hebräische Quelle erkennen lassen — eine Erscheinung, durch welche nicht wenige Kritiker sich veranlasst gesehen haben, eine Benutzung des ersten canonischen Evangeliums neben seinen anderen Quellen durch Lucas zu

statuieren. Diese Annahme wird unnöthig und überflüssig durch die Erkenntniss, dass dem Lucas das Urevangelium in den beiden griechischen Hauptversionen vorlag. Folgte er der paulinischen Version, so entstanden die Differenzen des Ausdrucks zwischen ihm und dem canonischen Matthäus; folgte er der von letzterem benutzten Übersetzung, so enstand der Schein der Abhängigkeit von dem ersten canonischen Evangelium.

Es giebt aber auch Fälle, wo sämmtliche drei synoptische Evangelisten in der Wiedergabe des hebräischen Urtextes übereinstimmen und dennoch die gemeinsame Übersetzung nicht zutreffend ist. Der interessanteste Fall derart liegt Lc. 18, 19 = Mc. 10, 18 = Mt. 19, 17 vor, wo trotz der verschiedenen Textfassungen alle drei Evangelisten darin zusammentreffen, dass sie ein Masculinum *ἀγαθός* voraussetzen, während es sich nach dem bei Matthäus am besten erhaltenen Urtexte um das Neutrum *τὸ ἀγαθόν* gehandelt hat. Dies erkennt man aus der Frage Mt. 19, 16: *τί ἀγαθὸν ποιήσω*; und aus der Gegenfrage Mt. 19, 17ª: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*; wozu der Satz gehörte: אֶחָד הַטּוֹב, welcher wie Mt. 19, 17ᵇ allerdings mit *εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός* übersetzt werden konnte, aber nach hebräischem Sprachgebrauch auch die Übersetzung: *ἓν τὸ ἀγαθόν* — zuliess, — eine Übersetzung, welche nach dem Zusammenhang allein und ausschliesslich der ursprünglichen Intention Jesu entsprach. Dieses *ἓν τὸ ἀγαθόν* — renkt alle Glieder des Contextes ein und bereitet das Folgende vor, sofern das *ἓν τὸ ἀγαθόν* für Israel in den mosaischen Geboten (Mt. 19, 18 f.) seinen massgebenden Ausdruck gefunden hat. (Vgl. das Nähere in der Erläuterung zu Lc. 18, 19.) Dabei ist hier nur noch zu bemerken, dass alle dem *εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός* angefügten Zusätze targumartige Erweiterungen des Urtextes sind, welcher sich, wie Mt. 19, 17 erkennen lässt, auf אֶחָד הַטּוֹב = *ἓν τὸ ἀγαθόν* — beschränkte.

Entsteht schon bei Beschränkung auf die canonischen Texte und die innercanonischen Evangelienparallelen eine Fülle von Beobachtungen, sobald man das Prinzip der Übersetzungsvarianten anerkennt und zur Anwendung bringt, so ist dies in nicht minder hohem Grade der Fall bei Hereinziehung der aussercanonischen Paralleltexte. Von denselben gilt im Allgemeinen Folgendes: sie weichen unter einander und von den Evangelienparallelen genau in derselben Weise ab, wie die

synoptischen (und ev. apostolischen) Paralleltexte von einander. Mit anderen Worten: trotz der gesteigerten Buntheit und Vielgestaltigkeit des Bildes, welches man durch Herbeiziehung der aussercanonischen Texte von den synoptischen Evangelienparallelen gewinnt, bleibt eine höhere Einheit und durchsichtige Einfachheit bestehen, sobald man hinter der Mannigfaltigkeit der Varianten den einheitlichen hebräischen Quellentext sucht und dabei erkennt, dass dieser den verschiedenen Versionen, Recensionen, Redaktionen der griechischen Parallelen allenthalben zu Grunde liegt. Nachstehende Proben aussercanonischer Übersetzungsvarianten mögen das Gesagte illustrieren.

Aussercanonische Übersetzungsvarianten.

1. Zu Matthäus.

Mt. 3, 4	*τροφή*	מַאֲכָל	*βρῶμα*	Ev. sec. Hebr.
4, 17	*ἤγγικεν*	קִרְבָה	*ἐγγύς ἐστιν*	Just.
5, 10	*δεδιωγμένος*	מְעֻנֶּה	*παθών*	1. P. 3, 14; Const., Herm.
5, 17	*νομίζειν*	חְשַׁב	*δοκεῖν*	Isid. Pel.
5, 19	*ποιεῖν*	עָשָׂה	*πράσσειν*	Test. XII patr.
5, 37	*ἐκ τοῦ πονηροῦ*	מִן־הָרָע	*ἐκ τοῦ διαβόλου*	Clem. Al., Cyr. Al., Ephr., Greg. Nyss.
5, 41	*ὑπάγειν μετά*	הָלַךְ אֶת	*συναπέρχεσθαι*	Hom. Cl.
7, 6	*βάλλειν*	חִשְׁלִיךְ	*ῥίπτειν*	Theodoret.
8, 25	*σώζειν*	הוֹשִׁיעַ	*ἐλευθεροῦν*	Caelest., Cod. Colb.
11, 29	*αἴρειν*	נָשָׂא	*βαστάζειν*	Herm., *Iud.*, Just.
11, 30	*ἐλαφρόν*	קַל	*εὐβάστακτον*	Agathang.
13, 12	*περισσεύειν*	נוֹסָף	*προστεθῆναι*	Clem. Al., Or., Cod. D.
13, 44	*κεκρυμμένος*	צָפִין	*ἀπόκρυφος*	Tatian, Col. 2, 3.
15, 22	*κράζειν*	צָעַק	*βοᾶν*	Hom. Clem.
15, 23	*ἀπολωλός*	אֹבֵד	*πεπλανημένον*	Epiph.
23, 15	*περιάγειν*	סוֹבֵב	*κυκλεύειν*	Epiph.
23, 18	*ὀφείλει*	חוֹב	*δίκαιον εἶναι*	Epiph.
24, 3	*παρουσία*	בּוֹא	*ἔλευσις*	Cod. D.
24, 12	*πληθύνειν*	רָבָה	*αὐξάνειν*	*Iud.*
24, 22	*κολοβοῦν*	קָצַר	*συντέμνειν*	Barn.

Mt. 24, 27	παρουσία	בּוֹא	ἔλευσις	Dial. d. r. f.
25, 3	λαμπάς	לַפִּיד	δάς	Orig.
25, 33	ἱστάναι	הַצִּיב	παριστάναι	Polyc., Röm. 14, 10.
25, 31	θρόνος	כִּסֵּא	βῆμα	Chrysost., Röm. 14, 10.
25, 35	διδόναι φαγεῖν	הֶאֱכִיל	τρέφειν	Hom. Clem.
25, 35	ποτίζειν	הִשְׁקָה	ποτὸν παρέχειν	
25, 35	συνάγειν	אָסַף	δέχεσθαι	
25, 36	περιβάλλειν	הִלְבִּישׁ	ἐνδύειν	
25, 36	ἀσθενεῖν	חָלָה	νοσεῖν	
25, 36	φυλακή	מִשְׁמָר	εἱρκτή	
26, 8	ἀγανακτεῖν	הִתְעַצֵּב	διαπορεῖσθαι	Cod. D.
27, 19	κατ' ὄναρ	בַּחֲלוֹם	νυκτός	Acta Pil.
28, 19	πορεύεσθαι	הָלַךְ	ἀπέρχεσθαι	Epiph.
28, 19	μαθητεύειν	לִמֵּד	διδάσκειν	Hom. Cl.

2. Zu Markus.

Mc. 4, 10	καταμόνας	לְבַדּוֹ	ἰδίᾳ	Hom. Clem.
4, 10	ἐρωτᾶν	שָׁאַל	πυνθάνεσθαι	Hom. Clem.
4, 26	σπόρος	זֶרַע	σπέρμα	Clem. Rom.
4, 27	καθεύδειν	שָׁכַב	ἀποθνήσκειν	Theophil., 1. Cor. 15, 36.
4, 27	ἐγείρεσθαι	קוּם	ἀνίστασθαι	Clem. Rom.
4, 28	καρποφορεῖν	הוֹצִיא פְּרִי	ἐκφέρειν καρπόν	Clem. Rom.
4, 34	ἐπιλύειν	פָּתַר	διηγεῖσθαι	Ep. ad Diogn.

Mc. 5, 10	*χώρα*	מְקוֹם	locus	Ephr. Syr.
9, 48	*τελευτᾶν*	מוּת	*παύεσθαι*	Just., Jes. 66, 24.
9, 50	*ἐν ἀλλήλοις*	בֵּינֵיכֶם	*ἐν ἑαυτοῖς*	Herm., 1. Th. 5, 13.
11, 4	*ἄμφοδος*	מָבוֹא	*εἴσοδος*	Just.

3. Zu Lucas.

Lc. 3, 1	*ἡγεμονεύων*	פֶּחָה	*ἐπιτροπεύων*	Cod. D., Eus., Acta Pil.
3, 13	*πράσσειν*	עָשָׂה	*ποιεῖν*	Didasc., Const.
6, 37	*ἀπολύειν*	?	*ἀφιέναι*	Didasc., Const., Clem. Rom., alii.
9, 61	*οἱ εἰς τὸν οἶκον*	בְּנֵי־בַיִת	*οἰκεῖοι*	Epiph.
10, 18	*πίπτειν*	הֻשְׁלַךְ	dejici, *βληθῆναι*	Tert., Apoc. 12, 9.
10, 19	*δύναμις*	צָבָא	*στρατιά*	Clem. Al.
10, 20	*ὑποτάσσεσθαι*	שָׁמַע	*ὑπακούειν*	Const.
11, 6	*παραγίνεσθαι*	בּוֹא	*παρεῖναι*	Cod. D.
11, 6	*ἐξ ὁδοῦ*	מֵחוּץ	*ἀπ' ἀγροῦ*	Cod. D.
11, 8	*ἐγερθῆναι*	קוּם	*ἀναστῆναι*	Macar.
11, 28	*φυλάσσειν*	שָׁמַר	*τηρεῖν*	Herm., Apoc. 1, 3.
11, 37	*ἐρωτᾶν*	שָׁאַל	*δεῖσθαι*	Cod. D.
11, 45	*νομικός*	סוֹפֵר	*γραμματεύς*	Just.
12, 1	*καταπατεῖν*	לָחַץ	*συνπνίγειν*	Cod. D.
12, 47	*γνούς*	יֹדֵעַ	*εἰδώς*	Orig., Jac. 4, 17.
13, 1	*παρεῖναι*	בּוֹא	*ἔρχεσθαι*	Epiph.
13, 24	*ἀγωνίζεσθαι*	הִתְאַמֵּץ	*βιάζεσθαι*	Macar.
			σπουδάζειν	Anast. Sin.

Lc. 13, 29	*βορρᾶς*	צָפוֹן	*ἄρκτος*	Hom. Clem.
13, 29	*νότος*	דָּרוֹם	*μεσημβρία*	Hom. Clem.
			θάλασσα	Ephr. Syr.
14, 8	*πρωτοκλισία*	מָקוֹם הָעֶלְיוֹן	*τόπος ἐξέχων*	Cod. D.
14, 8	*ἔντιμος*	נִכְבָּד	*ἔνδοξος*	Cod. D.
14, 15	*ἄρτος*	לֶחֶם	*ἄριστον*	Clem. Al., Syr. Cur.
15, 17	*ἔρχεσθαι εἰς ἑαυτόν*	חָשַׁב אֶל־לִבּוֹ	*μεταγινώσκειν*	Const.
15, 22	*πρῶτος*	רִאשׁוֹן	*ἀρχαῖος*	Const.
15, 23	*θύειν*	טָבַח	*σφάττειν*	Const.
15, 29	*παρέρχεσθαι*	עָבַר	*παραβαίνειν*	Cod. D.
15, 30	*βίος*	רְכוּשׁ	*ὕπαρξις*	Eus.
16, 15	*ἐνώπιον*	לִפְנֵי	*παρά*	Const., Ephr., Ps.-Ign.
16, 28	*διαμαρτύρεσθαι*	הוֹדִיעַ	*ἀναγγέλλειν*	Method.
16, 31	*πεισθῆναι*	שָׁמַע	*πιστεύειν*	Cod. D.
17, 12	*πόρρωθεν*	מֵרָחוֹק	*ἐκ διαστήματος*	Hom. Clem.
18, 1	*πάντοτε*	תָּמִיד	*ἑκάστοτε*	Hom. Clem.
18, 1	*προσεύχεσθαι*	הִתְפַּלֵּל	*ἀξιωθῆναι*	Hom. Clem.
18, 12	*ὅσα κτῶμαι*	רְכוּשׁ	*τὰ ὑπάρχοντα*	Orig., Cyr. Al., Chrys.
19, 40	*σιωπᾶν*	חָשָׁה	*σιγᾶν*	Cod. D., Epiph., Ephr.
19, 41	*κλαίειν*	בָּכָה (עַל)	*ἐπιδακρύειν*	Const., Eus., (Iren.).
19, 42	*ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου*	מִלְּפָנֶיךָ	a facie tua	Ephraem.
			ἀπὸ σοῦ	Iren.
21, 28	*ἀνακύπτειν*	הִבִּיט לְמָרוֹם	*ἀναβλέπειν*	Cod. D.
21, 34	*προσέχειν ἑαυτῷ*	נִשְׁמַר	*βλέπειν μή*	Ephr.

Lc. 21, 36	ἐν παντὶ καιρῷ	בְּכָל־עֵת	πάντοτε	Ephr.
22, 19	διδόμενον	נִפְרָס	κλώμενον	Lit. Petri, Cod. Verc.
			θρυπτόμενον	Const., Cod. D*
22, 20	ὡσαύτως	וְכֵן גַּם	ὁμοίως	Lit. Petri, Just.
22, 30	ἐσθίειν μετά	אָכַל אֶת	συμφαγεῖν	Just.
			δειπνεῖν μετά	Apoc. 3, 20.
22, 32	δεῖσθαι	הִתְחַנֵּן	παραιτεῖσθαι	Clem. Al.
23, 6	ἐπιγνούς	וַיֵּדַע	γνωρίσας	Acta Pil.
23, 7	ἐξουσία	מִמְשָׁלָה	ἐγκράτεια	Acta Pil.
23, 8	θέλειν	אִוָּה	ἐπιθυμεῖν	Acta Pil.
23, 34	ἀφιέναι	סָלַח	συγχωρεῖν	Epiph., Ephr.
23, 40	ἐπιτιμᾶν	גָּעַר	ὀνειδίζειν	Acta Pil.
23, 42	ὅταν ἔλθῃς	בּוֹא, בְּבוֹאֵהּ	ἔλευσις	Cod. D.
24, 25	βραδεῖς τῇ καρδίᾳ	קְשֵׁה־לֵב	duri corde	Philastr.
24, 37	πνεῦμα	רוּחַ	φάντασμα	Tert. Dial. d. r. f.
24, 39	σάρκα οὐκ ἔχει	אֵין בָּשָׂר לוֹ	ἀσώματον	Doctr. Petr., Ps.-Ign.
24, 43	φαγεῖν	אָכַל	βιβρώσκειν	Epiph.

4. Zu Lucas und Matthäus.

Lc. 6, 39	Mt. 15, 14	βόθυνος	בּוֹר	βόθρος	Cod. D, Test. XII patr.
				βάραθρον	Clem. Al.
6, 39	15, 14	ὁδηγεῖν	נָהַל	χειραγωγεῖν	Clem. Al.
6, 44	12, 33	δένδρον	עֵץ	ξύλον	Apollonius.

Lc. 7, 19	Mt. 11, 3	προσδοκᾶν	חִכָּה	περιμένειν	Clem. Al.
10, 23	13, 16	βλέπειν	רָאָה	ὁρᾶν	Clem. Al.
11, 34	6, 22	φωτεινόν ἐστιν	נָאוֹר	πεφώτισται	Macar.
12, 4	10, 28	ἀποκτέννειν	הָמִית	ἀναιρεῖν	Just.
12, 29	6, 31	περιβάλλεσθαι	לָבַשׁ	ἐνδύσασθαι	Just.
12, 33	6, 20	κλέπτης	גַּנָּב	λῃστής	Clem. Al., Epiph.
12, 33	6, 20	θησαυρός	אוֹצָר	πλοῦτος	Const., Hom.
12, 34	6, 21	καρδία	לֵב	νοῦς	Just., Clem. Al., Epiph.
14, 11	23, 12	ταπεινοῦσθαι	מָעַט	ἔλαττον εἶναι	Cod. D.
14, 11	23, 12	ὑψοῦσθαι	גָּדַל	αὐξῆσαι	Cod. D.
16, 13	6, 24	μὴ δύνασθαι	לֹא שָׁוָה	ἀσύμφορόν ἐστιν	Clem. Rom. II., Herm.
16, 13	6, 24	δουλεύειν	עָבַד	λατρεύειν	Didasc., Const.
17, 1	18, 7	δι᾽ οὗ ἔρχεται	אֲשֶׁר בָּא עַל־יָדוֹ	αἴτιος, auctor	Const., Tert.

4, 13	ἀποστῆναι	Mt. 4, 11	ἀφιέναι	חָדַל	παύεσθαι	Hom. Clem.
				חָרְפָּה	ἀπανεύειν	Just.
6, 29	τύπτειν	5, 39	ῥαπίζειν	הִכָּה	παίειν	Athenag., Clem. Al.
6, 29	παρέχειν	5, 39	στρέφειν	חָטָה	παρατείνειν	Clem. Al.
					παρατιθέναι	Hom. Clem., Dial.
10, 3	ἄρνες	10, 16	πρόβατα	טְלָאִים	ἀρνία	Clem., Rom. II.
10, 6	υἱὸς εἰρήνης	10, 11	ἄξιος [εἰρήνης]	בֶּן־שָׁלוֹם	εἰρήνης τέκνον	Hom. Clem.
10, 22	γινώσκειν	11, 27	ἐπιγινώσκειν	יָדַע	εἰδέναι	Eus., Epiph.
11, 4	ἁμαρτία	6, 12	ὀφείλημα	חוֹב, אַשְׁמָה	ὀφειλή	*Διδαχή*
11, 40	τὸ ἔξωθεν	23, 26	τὸ ἐκτός	חוּץ	τὰ ἔξω	Hom. Clem.
11, 40	τὸ ἔσωθεν	23, 26	τὸ ἐντός	תָּוֶךְ	τὸ ἔνδον	Clem. Al.

Lc. 11, 42	*παρέρχεσθαι*	Mt. 23, 23	*ἀφιέναι*	עָזַב	*καταλείπειν*	Epiph.
12, 7	*ἠρίθμηνται*	10, 30	*ἠριθμημέναι εἰσίν*	נִמְנוֹת	*ἐναρίθμιοί εἰσιν*	Hom. Clem.
12, 24	*κατανοεῖν*	6, 26	*ἐμβλέπειν*	הַבִּיט	*καταμανθάνειν*	Const.
12, 33	*διαφθείρειν*	6, 20	*ἀφανίζειν*	הַשְׁחִית	*λυμαίνεσθαι*	Const., Didasc.
12, 42	*σιτομέτριον*	24, 45	*τροφή*	אֹכֶל	*ἐδέσματα*	Herm.
12, 53	*διαμερίζειν*	10, 35	*διχάζειν*	הִפְרִיד	*χορίζειν*	Hom. Clem.
15, 1	*καταλείπειν*	18, 12	*ἀφιέναι*	עָזַב	*ἐᾶσαι*	Const.
21, 19	*κτήσασθαι*	24, 13	*σώζειν*	חָיָה	*ἀνακτήσασθαι*	Ign.
					ἀνακτίσασθαι	
22, 54	*συλλαβεῖν*	26, 57	*κρατεῖν*	אָסַר	*δέειν*	Melito.

5. Zu Lucas, Marcus, Matthäus.

Lc. 4, 32	Mc. 1, 22	Mt. 7, 29	*ἐξουσία*	שִׁלְטוֹן	*δύναμις*	Just.
5, 11	1, 18	4, 20	*ἀφιέναι*	עָזַב	*καταλείπειν*	Cod. D.
8, 14	4, 19	13, 22	*μέριμνα*	הַדְאָגָה	*πραγματεία*	Herm.
9, 25	8, 36	16, 26	*κερδαίνειν*	קָנָה	*περιποιεῖσθαι*	Herm., Ebr. 10, 39.
9, 25	8, 36	16, 26	*κόσμος*	עוֹלָם	*αἰών*	Herm., Ign.
18, 25	10, 25	19, 24	*εὐκοπώτερον*	נָקַל מִן	*θᾶττον, τάχιον*	Cod. D., Clem. Al.
20, 2	11, 28	21, 23	*ἐξουσία*	רְשׁוּת	*δύναμις*	Iren.
21, 6	13, 2	24, 2	*καταλύειν*	הָרַס	*καθαιρεῖν*	Hom. Clem.
22, 39	14, 26	26, 30	*ἐξέρχεσθαι*	יָצָא, הָלַךְ	*ἀπαλλαγεῖν*	Cod. Rainer.
22, 34	14, 30	26, 34	*φωνεῖν*	קָרָא	*κοκκύζειν*	Cod. Rainer.
22, 34	14, 30	26, 34	*ἀλέκτωρ*	תַּרְנְגוֹל	*ἀλεκτρύων*	Cod. Rainer.

Lc. 22, 60	Mc. 14, 72	Mt. 26, 74	*ἀλέκτωρ*	תַּרְנְגוֹל	*ἀλεκτρύων*	Epiph.
23, 45	15, 38	27, 51	*καταπέτασμα*	פָּרֹכֶת	*ἄπλωμα*	Test. XII patr.
5, 14	*ἀπελθεῖν* Mc. 1, 44 Mt. 8, 4 *ὑπάγειν* הָלַךְ *πορεύεσθαι* Const., Didasc.					
5, 20	[*παραλελυμένος*] Mc. 2, 5 Mt. 9, 2 *παραλυτικός* נִכֵּה הָאֲבָרִים *παρειμένος* Const., Didasc.					
5, 24	*παραλελυμένος* Mc. 2, 11 Mt. 9, 6 *παραλυτικός* „ „ *παρειμένος* Clem. Al.					
9, 29	*ἕτερον γίνεσθαι* Mc. 9, 2 Mt. 17, 2 *μεταμορφοῦσθαι* הִשְׁתַּנָּה *ἀλλοιοῦσθαι* Cod. D., Herm.					
23, 46	*ἐκπνέειν* Mc. 15, 37 *ἀφιέναι τὸ πνεῦμα* Mt. 27, 50 נָפַח נְפָשׁ *ἀποπνέειν* Cels., Acta Pil., Ps.-Ign.					
5, 24	*κλινίδιον* Mc. 2, 11 *κράβαττος* Mt. 9, 6 *κλίνη* עֶרֶשׂ *σκίμπους* Clem. Al.					
9, 26	*τί ὠφελεῖται* Mc. 8, 36 *τί ὠφελεῖ* Mt. 16, 26 *τί ὠφεληθήσεται* מַה־בֶּצַע *τί κέρδος* Macar., (Phil. 3, 7).					

Aus vorstehenden Proben von aussercanonischen Übersetzungsvarianten, zu denen sich noch viele andere im Fortschritt der nachfolgenden Einzeluntersuchungen gesellen werden, ersieht man, dass dieselben ganz auf gleiche Weise wie die canonischen Parallel-Varianten durch Zurückgehn auf den hebräischen Text sich erläutern lassen, dass sie fast das gesammte Gebiet des synoptischen Evangelientypus umfassen, dass viele von ihnen nicht blos durch patristische Citate, sondern auch durch handschriftliche Belege beglaubigt sind und dass bei einer ganzen Anzahl dieser aussercanonischen Varianten durch Zusammentreffen mit den Parallelen in den apostolischen Lehrschriften ihr hohes, in die apostolische Zeit hinaufreichendes, Alter documentiert wird. Indem ich wegen der Begründung des Einzelnen auf die Erläuterungen sowohl in den gegenwärtigen „Aussercanonischen Paralleltexten", als in den späteren „Canonischen Evangelienparallelen" verweise, möchte ich an dieser Stelle nur noch ein Zweifaches aus der Menge des Details herausheben.

Das Erste betrifft den Codex Cantabrigiensis, den man als den einzigen aussercanonischen griechischen Codex bezeichnen und dessen Archetypus man als die Quelle zahlreicher aussercanonischer Varianten in den patristischen Evangeliencitaten betrachten muss. Bei der Besprechung dieser wichtigen

Handschrift in § 4. A habe ich bereits darauf hingewiesen, dass die aussercanonische Textrecension, mit welcher speciell das Lucasevangelium in diesem Codex auftritt, zu erklären sei aus dem Einfluss einer Übersetzung des Urevangeliums, verwandt derjenigen, welche von dem ersten Evangelium benützt worden ist und dass eben hierin die von Credner gesuchte „unbekannte Autorität" zu finden sei, auf welche die kühne Textrecension des Lucasevangeliums nach dem Codex D sich stütze, indem hieraus auch die zahlreichen scheinbaren Conformierungen des Lucastextes nach dem Matthäustexte sich erklären.

Einige Beispiele solcher scheinbaren Conformierungen seien hier mitgetheilt. Cod. D liest

Lc. 4, 5 anstatt *τῆς οἰκουμένης* mit Mt. 4, 8 *τοῦ κόσμου*

Lc. 11, 51 anstatt *τοῦ ἀπολομένου* ähnlich wie Mt. 23, 35 *ὃν ἐφόνευσαν* (Mt.: *ὃν ἐφονεύσατε*)

Lc. 13, 24 anstatt *ἰσχύσουσιν* mit Mt. 7, 14 *εὑρήσουσιν*

Lc. 15, 4 anstatt *καταλείπει* ähnlich wie Mt. 18, 12 *ἀφίησι* (Mt.: *ἀφείς*)

Lc. 20, 31 anstatt *κατέλιπον* ähnlich wie Mc. 12, 20 *ἀφῆκαν* (Mc.: *ἀφῆκεν*)

Lc. 20, 23 anstatt *πανουργία* mit Mt. 22, 18 *πονηρία*.

Es ist ja gewiss möglich, dass einer der späteren Abschreiber des Codex diese und ähnliche Varianten, wie Tischendorf annimmt, „e Matthaeo" herübergenommen habe; aber wahrscheinlich ist es, wie ich oben gezeigt, deshalb nicht, weil dann ein Abschreiber viel radicaler mit den zahlreichen aussercanonischen Varianten aufgeräumt und viel erfolgreichere Conformierungen vorgenommen haben würde. Wahrscheinlich ist diese Annahme aber auch deshalb nicht, weil diese scheinbaren Conformierungen nach Matthäus thatsächlich meistens solche Wörter betreffen, in denen Übersetzungsvarianten vorliegen: *οἰκουμένη* = *κόσμος* = הָאָרֶץ, *ἀπολλύναι* = *φονεύειν* = הָמִית, *ἰσχύειν* = *εὑρίσκειν* = מָצָא, *καταλείπειν* = *ἀφιέναι* = עָזַב, *πανουργία* = *πονηρία* = עָרְמָה, und ferner weil die angeblichen Conformierungen nicht einmal vollständig durchgeführt sind: *ἐφόνευσαν* = *ἐφονεύσατε*, *ἀφίησι* = *ἀφείς*, so dass trotz der Übereinstimmung in der Wahl der Worte durch die Verschiedenheit der grammatischen Formen die Unabhängigkeit dieser von Codex D dem Lucastexte

angethanen Änderungen gegenüber dem Matthäustexte sich offenbart.

Aber die Verwandtschaft des in Codex D enthaltenen Lucastextes mit dem im ersten canonischen Evangelium zu Grunde liegenden Übersetzungstypus geht weiter und ist auch in solchen Partien zu verspüren, wo der Urtext allein durch Lucas uns erhalten ist. So schreibt Cod. D in Lc. 9, 51 anstatt des lucanischen *συμπληροῦσθαι* das Simplex *πληροῦσθαι*, ähnlich wie wir Mt. 10, 26 das Simplex *καλύπτειν* finden gegenüber dem *συγκαλύπτειν*, welches Lucas (Lc. 12, 2) gebraucht. Für das lucanische *θέλειν*, welches sich auch Lc. 8, 20 gegenüber dem *ζητεῖν* Mt. 12, 46 vorfindet, setzt Codex D Lc. 13, 31 ebenfalls *ζητεῖν*, wie er es Lc. 8, 20 anstatt des *θέλειν* eingefügt hat. Könnte es dort (Lc. 8, 20 = Mt. 12, 46) als Conformierung nach Matthäus betrachtet werden, hier (Lc. 13, 31), wo die Matthäus-Parallele fehlt, kann nur in der Übersetzung des בִּקֵּשׁ = *ζητεῖν* = *θέλειν* die Veranlassung zur Textänderung gesucht werden. Man vergleiche ferner Lc. 15, 29, wo das lucanische *παρῆλθον* von Cod. D durch *παρέβην* ersetzt ist und erwäge dabei, dass *παραβαίνειν* in sämtlichen canonischen Evangelien nur bei Matthäus, nämlich Mt. 15, 2. 3, vorkommt. Auch die Correktur, womit Cod. D das *θεωρεῖτε* Lc. 24, 39 durch *βλέπετε* ersetzt, congruiert mit der von dem ersten Evangelisten Mt. 24, 2 angewendeten Version *βλέπετε*, wo Lc. 21, 6 *θεωρεῖτε* zu lesen ist. Ferner vergleiche man das *πάρεστιν* des Cod. D in Lc. 11, 6 (anstatt des lucanischen *παρεγένετο*) mit dem *ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει* Mt. 26, 50. Zugleich kann man aber auch bemerken, dass die von Cod. D befolgte Version des Urtextes an manchen Stellen in selbstständiger Weise von allen canonischen Texten abweicht. Vgl. Lc. 21, 7 *ἔλευσις* = *παρουσία* Mt. 24, 3, wo deutlich das hebräische בּוֹא zu Grunde liegt, und dieselbe Version *ἔλευσις* in Lc. 23, 42. Die Variante Mc. 14, 25, wo Cod. D völlig isoliert *προσθῶ* liest, führt auf אוֹסִיף und mithin auf eine hebraisierende Übersetzung des Urtextes zurück. (Vgl. die Erläuterung zu Lc. 22, 18.) Auch die aussercanonische Lesart *ἀλλοιοῦσθαι* zu Lc. 9, 29 ist nur eine Übersetzungsvariante von הִשְׁתַּנְּתָה und wird von Cod. D mit Hermas, Origenes getheilt. Dass wir also in der Grundlage, nach welcher in dem Archetypus des Cod. D. der Lucastext vielfach durchcorrigiert war,

eine selbstständige, aber mit der Matthäusversion verwandte, Übersetzung des Urevangeliums zu erkennen haben, dürfte als wahrscheinlich gelten müssen. Und wenn wir uns vorstellen, dass in den ältesten Zeiten ähnlich wie die Lucasrecension des Codex Cantabrigiensis auch andere Evangelienhandschriften, Abschriften und Recensionen der canonischen Evangelien durch aussercanonische Versionen des Urevangeliums beeinflusst worden sein mögen, so ist die Entstehung und Fortpflanzung der zahlreichen aussercanonischen Übersetzungsvarianten und ihr Auftauchen in den Evangeliencitaten der ältesten patristischen Autoren vollständig erklärt, auch für solche Zeiten, in denen das Urevangelium selbst nicht mehr im Gebrauch war.

Es erübrigt nun noch — und das ist das Zweite, das oben von mir angedeutet wurde — darauf hinzuweisen, dass unter der Menge der aussercanonischen Übersetzungsvarianten noch ein bestimmter Übersetzungstypus zu unterscheiden ist, welcher als der alexandrinische bezeichnet werden muss, da er sowohl durch die Schriftsteller, bei welchen die Spuren dieser alexandrinischen Version des Urevangeliums sich finden, als durch die gewählte Diktion, welche alle Hebraismen zu meiden sucht, nach Alexandrien hinweist.

Proben der alexandrinischen Version.

Mt. 5, 17	ἔρχεσθαι	בּוֹא	ἀφικνεῖσθαι	Clem. Al.
11, 30	ἐλαφρός	קַל	ἀβαρής	„ „
18, 3	στρέφεσθαι καὶ γίνεσθαι	שׁוּב וְהָיָה	αὖθις γίνεσθαι	„ „
20, 10	νομίζειν	חָשַׁב	οἴεσθαι	Orig.
Lc. 10, 29	εἰπεῖν	אָמַר	προσδιαλέγεσθαι	Clem. Al.
30	πληγὰς ἐπιτιθέναι	פָּצַע	συγκεντεῖν	„ „
30	ἀφιέναι	הִשְׁלִיךְ	ῥίπτειν	„ „
31	κατὰ συγκυρίαν	בְּמִקְרֶה	κατὰ τύχην	Clem. Al., Cod. D.
33	σπλαγχνίζεσθαι	רָחַם	κατελεεῖν	Clem. Al.
37	ποιεῖν	עָשָׂה	ἐπιδεικνύναι	„ „
40	περισπᾶσθαι	רָגַע	ἀσχολεῖσθαι	Clem. Al., Macar.
40	διακονεῖν	שָׁרַת	ὑπηρετεῖν	Clem. Al.
12, 19	τῇ ψυχῇ μου	לְנַפְשִׁי, לְנַפְשִׁי	πρὸς ἑαυτόν	„ „
20	ἀπαιτεῖν τὴν ψυχήν	לָקַח אֶת־נַפְשׁ	παραλαμβάνειν τὴν ψυχήν	„ „
49	εἰ ἤδη ἀνήφθη	אִם כְּבָר בָּעֲרָה	εἴθε ἐκάη	Orig.
15, 16	γεμίσαι τὴν κοιλίαν	מִלֵּא אֶת־בִּטְן	κορεσθῆναι	„
16	ἐσθίειν	אָכַל	σιτεῖσθαι	Clem. Al.
22	δοῦλος	עֶבֶד	θεράπων	„ „
22, 32	δεῖσθαι	הִתְחַנֵּן	παραιτεῖσθαι	„ „

Mt. 13, 34	Mc. 4, 34	*χωρίς*	בִּלְתִּי	*ἄνευ*	Clem. Al.	
15, 18	7, 20	*ἐξέρχεσθαι*	יָצָא	*ἐξιέναι*	„	„
19, 6	10, 9	*χωρίζειν*	הִפְרִיד	*διαλύειν*	„	„
26, 30	14, 26	*ἐξέρχεσθαι*	יָצָא, הָלַךְ	*ἀπαλλαγεῖν*	Cod. Rainer.	
31	27	*ὅτι γέγραπται*	כִּי כָתוּב	*κατὰ τὸ γραφέν*	„	„
34	30	*ἀλέκτωρ*	תַּרְנְגוֹל	*ἀλεκτρύων*	„	„
34	30	*φωνεῖν*	קָרָא	*κοκκύζειν*	„	„
15, 14	Lc. 6, 39	*ὁδηγεῖν*	נָחַל	*χειραγωγεῖν*	Clem. Al.	
14	39	*βόθυνος*	בּוֹר	*βάραθρον*	„	„
11, 3	7, 19	*προσδοκᾶν*	חִכָּה	*περιμένειν*	„	„
9, 37	10, 2	*ὀλίγοι*	מְעַטִּים	*βραχεῖς*	„	„
6, 25	12, 22	*μεριμνᾶν*	דְּאַג	*φροντίζειν*	Celsus.	
6, 25	23	*ἔνδυμα*	מַלְבּוּשׁ	*ἐσθής*	„	
6, 21	31	*καρδία*	לֵב	*νοῦς*	Clem. Al., Mac., Just.	
9, 6	*παραλυτικός*	Lc. 5, 24	*παραλελυμένος*	נְכֵה הָאֲבָרִים	*παρειμένος*	Clem. Al., Macar.
6	*ἐγερθῆναι*	24	*ἐγείρειν*	קוּם	*ἀναστῆναι*	Clem. Al.
6	*ἆραι*	24	*ἆραι*	נָשָׂא	*λαμβάνειν*	„ „
6	*κλίνη*	24	*κλινίδιον*	עֶרֶשׂ	*σκίμπους*	„ „
6	*ὑπάγειν*	24	*πορεύεσθαι*	הָלַךְ	*ἀπιέναι*	„ „
6	*εἰς τὸν οἶκον*	24	*εἰς τὸν οἶκον*	אֶל־בַּיִת	*οἴκαδε*	„ „
5, 25	*ἵνα ἐν τῇ ὁδῷ*	12, 58	*ὑπάγειν*	הָלַךְ	*βαδίζειν*	„ „
19, 24	*εἰσέρχεσθαι*	Mc. 10, 25	*διέρχεσθαι*	עָבַר	*διεκδύειν*	„ „

Wie man aus diesem Verzeichniss ersieht, ist es vorzugsweise Clemens Al., welcher in seinen Evangeliencitaten diesen alexandrinischen Typus repraesentiert. Und da derselbe vielfach in freier, gedächtnissmässiger Weise citiert, so könnte man geneigt sein, den grössten Theil dieser Varianten lediglich auf seine Rechnung zu setzen, als sponte sua vorgenommene Abglättungen des doch mehr oder minder dem Hebräischen nachgebildeten Griechisch der Evangelien. Indess folgende Umstände sprechen dafür, dass wirklich eine in alexandrinischem Griechisch verfasste Übersetzung des Urevangeliums vorgelegen und zur Zeit des Clemens Al. wenigstens noch in Bruchstücken oder Bearbeitungen (wie z. B. dem Aegypterevangelium) nachgewirkt hat:

a, das Vorkommen alexandrinischer Übersetzungsvarianten auch bei andern aegyptischen Theologen: Origenes, Macarius;
b, der Sprachcharakter der von Celsus aufbewahrten Evangelienparallelen;
c, grössere, zusammenhängende Übersetzungsfragmente in alexandrinischem Griechisch, wie das in den Agrapha S. 67 mitgetheilte und besprochene;
d, der Charakter der aus dem Aegypterevangelium erhaltenen Evangelienfragmente, sofern sie an echte Evangelienstoffe anklingen;
e, der Sprachcharakter des Evangelienfragments von Fajjum nach dem Papyrus Rainer (vgl. die Erläuterungen zu Mt. 26, 30—34);
f, die Beobachtung, dass unter den Übersetzungsvarianten auch solche sich finden, die nur aus einer bewussten Übersetzung des hebräischen Urtextes entstanden sein können.

Nur dieser letztere Umstand erfordert hier noch eine kurze Besprechung und Erläuterung durch Beispiele. Die Beseitigung des bereits oben erwähnten Hebraismus *στραφῆτε* in Mt. 18, 3 durch das eingefügte *αὖθις* setzt mit Bestimmtheit einen des Hebräischen kundigen Übersetzer voraus, der mit sicherer Hand den Text von Mt. 18, 3 in gutem Griechisch wiederzugeben verstand. Ebenso vermied der alexandrinische Übersetzer den Lc. 12, 19 erhaltenen Hebraismus *τῇ ψυχῇ μου* = לְנַפְשִׁי, indem er

לְנַפְשׁוֹ mit *πρὸς ἑαυτόν* übersetzte. Endlich kannte der Urheber der alexandrinischen Version auch die hebräische Redensart: לָקַח אֶת־נַפְשׁ in der Bedeutung: das Leben nehmen, welche Bedeutung in der lucanischen Version *ἀπαιτεῖν τὴν ψυχήν* nicht so deutlich zu Tage tritt, als in der alexandrinischen Übersetzung: *παραλαμβάνειν τὴν ψυχήν* (vgl. die Erläuterung zu Lc. 12, 19).

Es sind nur drei Belege derart, aber sie sind beweisend für die gute Kenntniss des Hebräischen auf Seiten des Urhebers der alexandrinischen Version und erwecken für die übrigen alexandrinischen Übersetzungsvarianten das gute Vorurtheil, dass auch sie direkt aus dem hebräischen Urtexte geflossen seien. Überdies ist das Evangelienfragment von Fajjum ein handgreiflicher, weil handschriftlicher Beweis, dass es in Aegypten wirklich eine aussercanonische Textrecension der synoptischen Evangelienstoffe gegeben hat, deren Charakter mit den alexandrinisch gefärbten Evangeliencitaten bei Clemens von Alexandrien völlig auf gleicher Linie steht.

Hiermit bin ich zum vorläufigen Ende meiner Darlegungen über die verschiedenen Übersetzungen des Urevangeliums angelangt. Ich hoffe, dass man daraus ersehen wird, wie viel auf diesem Gebiete noch zu forschen und zu arbeiten ist. Die kräftigsten Mitarbeiter aber auf diesem Felde sollten diejenigen sein, denen die Aufgabe zugefallen ist, die synoptischen Evangelien ins Hebräische zu retrovertieren. Bis jetzt ist diese Arbeit von einer quellenkritischen Grundanschauung und von der Erkenntniss eines den drei synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden einheitlichen hebräischen Quellentextes nicht getragen gewesen. Wenn man aber ins Künftige mit Bewusstsein darnach streben wird, namentlich die Reden Jesu, soweit es die canonischen Texte ohne Zwang gestatten, auf einen gemeinsamen hebräischen Grundtext zurückzuführen, und in den Evangelienparallelen nach diesem einheitlich geformten Text wiederzugeben, so wird der Werth der synoptischen Retroversion auch für die evangelische Quellenforschung wachsen und die Rückübersetzung ins Hebräische an Interesse gewinnen.

Im Übrigen, hoffe ich, wird die Menge der bereits mitgetheilten Übersetzungsvarianten und der Einblick in die nach-

folgenden Einzeluntersuchungen zeigen, wie ungezwungen die meisten Varianten derart gerade durch das hebräische Idiom sich erläutern lassen, dass mithin wirklich das vorcanonische Evangelium in hebräischer Sprache, wie es die Überlieferung einstimmig behauptet, ursprünglich abgefasst gewesen ist.

§ 9.

Die Anwendung der quellenkritischen Grundsätze.

Weit entfernt von einer blinden Durchführung der in den vorigen Paragraphen entwickelten quellenkritischen Grundsätze und schon durch den Umfang und die Menge des zu Grunde liegenden Materials vor Einseitigkeit bewahrt, halte ich es doch für eine mir vorgezeichnete Aufgabe, die aufgestellten Prinzipien der Quellenkritik in den Einzeluntersuchungen möglichst allseitig zu erproben und in Anwendung zu bringen. Dabei hoffe ich, dass die oft gehörten Behauptungen, als ob die — so wenig fassbare — mündliche Tradition und das — etwa durch Abschreiben verschuldete — Eindringen „werthloser Synonyme" hinreichende Faktoren seien, um die einzigartigen phänomenalen Differenzen der synoptischen Evangelienparallelen zu erklären, vor der Menge und Bedeutung des zusammengebrachten Materials immer mehr verstummen werden. Auch die Aufstellung hebräischer, ev. auch griechischer Nebenquellen neben dem vorcanonischen Matthäusevangelium, wenn man diese Nebenquellen zu Schriften von einschneidender Bedeutung aufbauschen wollte, halte ich nicht für geeignet, den Gang der Evangelienforschung zu fördern. Es versteht sich von selbst, dass dem Kindheitsevangelium eine besondere Quellenschrift zu Grunde gelegen hat, und dass dieselbe ebenfalls in einem semitischen Idiom abgefasst gewesen sei, glaube ich in dem Abschnitte B: „Texte und Untersuchungen bezüglich des Kindheitsevangeliums" wahrscheinlich gemacht zu haben. Es ist ferner anerkannt, dass der erste Evangelist neben seinen beiden Hauptquellen — dem vorcanonischen Matthäusevangelium und dem (canonischen) Marcusevangelium — einige der jerusalemischen Tradition angehörige Erzählungsstoffe (namentlich Mt. 27, 3—10; 27, 52. 53. 62—66; 28, 11—15) seinem Evangelium eingewoben hat.

Es liegt weiter auf der Hand, dass Lucas in der Apostelgeschichte wie für die zweite Hälfte derselben paulinische, so für die erste Hälfte jerusalemische Quellen benützt hat, und es ist möglich, dass einzelne Partien seines Evangeliums ebenfalls auf eine jerusalemische Quelle neben dem hebräischen Matthäusevangelium hinweisen, dessen Entstehung nach den Spuren der altkirchlichen Überlieferung man ja nicht minder in Jerusalem zu suchen haben würde. Aber von einer Erheblichkeit für den Gang der quellenkritischen Evangelienforschung scheinen mir diese Nebenquellen nicht zu sein. Jedenfalls ist es, bevor man diese Nebenwege zu betreten und weiter zu verfolgen sich verleiten lässt, die Pflicht der Forschung, den Hauptgang der Untersuchung festzuhalten und zu versuchen, ob derselbe nicht vollends zum erwünschten Ziele führt. Durch die Annahme von verschiedenen griechischen Übersetzungen der hebräischen Hauptquelle werden viele bisher noch ungelöste Einzelfragen der Klärung entgegengeführt. Insbesondere die Symptome, auf Grund deren Feine in der oben erwähnten Schrift: Eine vorcanonische Überlieferung des Lucas etc. seine lucanische Nebenquelle construiert hat, finden durch den Nachweis, dass Lucas zwei griechische Versionen, bezw. Recensionen, der vorcanonischen Hauptquelle benützt hat, in den meisten Fällen ihre befriedigende Erklärung.

Habe ich also in den nachstehenden Untersuchungen als meine Hauptaufgabe betrachtet, die Differenzen der canonischen und aussercanonischen Paralleltexte daraufhin anzusehen, ob hinter ihnen (als Übersetzungsvarianten) ein gemeinsamer hebräischer Quellentext zu finden sei, so ist dabei die Aufspürung von Hebraismen innerhalb der griechischen Texte und die Herbeiführung von Analogien aus der griechischen Übersetzung der LXX sowie ihrer Tochterversionen im Verhältniss zu dem hebräischen Texte des Alten Testaments ein Hauptförderungsmittel der Untersuchung gewesen. Dieses Forschungsprinzip hat sich auch insofern als fruchtbar erwiesen, als es namentlich bei den ältesten Schriftstellern der Kirche, wie z. B. bei Hermas, zur Entdeckung von Evangelienparallelen und Allusionen an die evangelischen Texte in weit grösserer Zahl geführt hat, als man solche bisher anzunehmen gewohnt war.

Was die patristischen Citate überhaupt betrifft, so wird man aus den nachstehenden Untersuchungen sich überzeugen können, dass meinerseits die unsichere Überlieferung der patristischen Texte und insbesondere Citate, die häufig nur auf das Gedächtniss der Schriftsteller zurückzuführende Art der Citierung, die Entstehung und Fortpflanzung von freien Mischtexten, sowie die im Anschluss an Holtzmann in den Agrapha S. 16 ff. aufgestellten Kriterien für Zuverlässigkeit der patristischen Citate keineswegs ausser Acht gelassen worden sind.

Von grosser Wichtigkeit war es, für die Menge und Vielfältigkeit des zusammengebrachten Materials ein sichtendes und ordnendes Prinzip zu finden. Ich habe mich dafür entschieden, in der Regel den „Vers", bisweilen auch den „Theilvers" zur Grundlage der Paralleltexte zu machen, sodass grössere zusammenhängende patristische Citate nach den biblischen Versen getheilt und in dieser Theilung vorgeführt worden sind. Für den Umfang eines Verses oder eines Theilverses sind die betreffenden Paralleltexte in Vollständigkeit (nicht blos mit Herausnahme der wichtigsten Varianten wiedergegeben), sodass man jedesmal ein vollständiges Schriftbild des bezüglichen Textes vor sich hat. Dadurch kommen namentlich die Varianten des Codex D und des Syrers Curetons ganz anders zur Geltung, als dies in den textkritischen Ausgaben des Neuen Testaments, wo diese Texte immer nur in ganz zerpflücktem Zustand zur Erscheinung gelangen, möglich ist.

Auch in Bezug auf die Anordnung der Paralleltexte ist ein Übelstand umgangen, welcher in den textkritischen Ausgaben der synoptischen Evangelien unvermeidlich ist. Innerhalb der synoptischen Evangelien ist derselbe Text vielfach in zweifacher, häufig in dreifacher, ja bei manchen Herrensprüchen in vier- und fünffacher Gestalt vorhanden, sodass in den Ausgaben des Neuen Testaments das quellenkritisch zusammengehörige Material an verschiedenen Stellen zerstreut vorliegt und oft erst mühsam zusammengesucht werden muss. Im Unterschied hiervon konnte in der nachstehenden Sammlung eine Vereinigung des gesammten Materials dadurch bewerkstelligt werden, dass sämmtliche synoptisch-canonische Parallelen aus ihrer Trennung erlöst und je an einer gemeinschaftlichen Hauptstelle zugleich mit den aussercanonischen Parallelstellen vorgeführt wurden. Als Hauptleitfaden

habe ich hierfür das Lucasevangelium erwählt, welches die synoptischen Stoffe am besten in ihrer ursprünglichen Anordnung erhalten hat. Nur wozu sich Lucas-Parallelen nicht finden, das ist bei Matthäus, ev. Marcus, aufgeführt.

Auch die den Texten beigegebenen Erläuterungen und Untersuchungen möchte ich zunächst nur als Materialien zur Evangelienforschung betrachtet und somit ihnen einen abschliessenden Charakter nicht beigelegt wissen. Wie ich in den „Agrapha" die Grade der mehr oder minder grossen Bestimmtheit des Urtheils durch die — von den Kritikern allerdings oft nicht beachteten — Nüancierungen im Ausdruck gekennzeichnet habe, so wünsche ich auch für die nachfolgenden Untersuchungen billige Rücksicht der Leser, obwohl der hier vorliegende Stoff ein leichter zu bearbeitendes Forschungsgebiet betrifft, als es das noch völlig unangebaute Feld der „Agrapha" war. Sollte selbst die Hälfte der von mir in Anspruch genommenen „Übersetzungsvarianten" als „werthlose Synonyma" sich erweisen, so bleibt noch genug Stoff übrig, an welchem andere Forscher sich bemühen können, bessere Lösungsversuche als die meinigen zu Stande zu bringen.

---

§ 10.

Nachträge.

Von den Herren Herausgebern der „Texte und Untersuchungen" ist zu S. 48 die Vermuthung ausgesprochen worden, dass unter dem dort von Hug beschriebenen „merkwürdigen Codex der vier Evangelien" ein bilingualer Codex Sangallensis gemeint sei, welcher, als Codex *Δ* notiert, von Rettig i. J. 1836 unter dem Titel:

Codex Sangallensis cum versione interlineari (*δ*). Quattuor evangelia integra exceptis Joh. 19, 17—35

herausgegeben worden ist.

Sollte diese Vermuthung zutreffen, so würden allerdings die von Hug erweckten Erwartungen in keiner Weise sich erfüllt haben. Denn dieser Codex *Δ*, welcher aus dem 9. Jahrhundert stammt, vertritt im Wesentlichen nur den canonischen recensierten

Text, ragt durch selbstständige, ihm eigenthümliche, Lesarten nicht hervor und zeigt nur durch seinen bilingualen Charakter, sowie durch seine Beschränkung auf die vier Evangelien, dass er auf eine viel ältere — vielleicht mit vorcanonischen Texten ausgestattet gewesene — Vorlage zurückgeht, deren Charakter aber jedenfalls durch den dem 9. Jahrh. angehörigen Abschreiber mittels Conformierung nach den recensiert-canonischen Texten verwischt worden ist. Ich bin daher nicht geneigt, der oben ausgesprochenen Vermuthung zuzustimmen.

Die Sache verhält sich aber vielleicht so, dass dieser Codex Sangallensis doch irgendwie mit der auf S. 48 mitgetheilten Bemerkung Hugs zusammenhängt. Hug redet ja nämlich dort „von den verschiedenen griechisch-lateinischen Manuscripten", „die noch vorhanden sind". Zu dieser Gruppe mag der Codex Sangallensis $\Delta\,\delta$ gehören. Dagegen der „eine merkwürdige Codex der vier Evangelien", von welchem Hug sagt, dass er sich zur Zeit in eine tiefe Verborgenheit zurückgezogen habe, nachdem ihm oder dem Lande, in welchem er sich befand, ein „fürchterliches Loos" beschieden gewesen sei, welchen Codex Hug an Werth und Bedeutung mit dem Codex Bezae auf eine Linie zu stellen scheint, dürfte doch wohl mit dem verhältnissmässig jungen und unbedeutenden Codex Sangallensis nicht zu identificieren sein. Auch der deshalb von mir befragte Prof. D. Gregory ist derselben Meinung, indem er namentlich darauf hinweist, dass das „fürchterliche Loos" auf Codex Δ wenig passe. Es dürfte also jenem „merkwürdigen Codex der vier Evangelien", welchen Hug besonders im Auge hatte, bis jetzt immer noch nicht gefallen haben, aus seiner tiefen Verborgenheit, in die er sich zurückgezogen, ans Tageslicht zu treten.

Möge der Wiederabdruck jener Hugschen Mittheilungen auf S. 48, sowie vorstehende nachträgliche Erörterung Anregung geben, der Sache weiter nachzuforschen und den Thatbestand, wenn möglich, zu klären!

Ein weiterer Nachtrag bezieht sich auf den vorstehend S. 93—107 besprochen Versuch Marshalls, ein aramäisches Urevangelium textlich wieder herzustellen. Zu dem früher im Expositor mitgetheilten Untersuchungen des genannten Forschers ist nämlich inzwischen neuerdings, während dieses Heft bereits im Druck war, eine Schlussabhandlung gekommen: The Aramaic

Gospel: its contents. Expositor. Augustheft 1892. Hier reconstruiert Marshall den Inhalt seines aramäischen Evangeliums in folgender Weise.

	Mt.	Mc.	Lc.
*Die Taufwirksamkeit des Johannes	3, 1—6	1, 1—6	3, 3—4
Das Zeugniss des Täufers von Christo	11	7. 8	16
Die Taufe Jesu	16. 17.	9—11	21. 22
Die Versuchung	4, 1—11	12. 13.	4, 1—13
*Die Rückkehr nach Galiläa	12. 17.	14. 15.	14. 15.
*Der Dämonische zu Kapernaum		21—28	31—37
*Simons Schwiegermutter	8, 14—16	29—34	38—41
*Der Aufenthalt in der Wüste		35—39	42—44
Die Heilung des Aussätzigen	2—4	40—44	5, 12—14
Die Heilung des Paralytischen	9, 2—8	2, 1—12	17—26
*Die Berufung des Matthäus	9—13	14—17	27—32
*Die vertrocknete Hand	12, 9—14	3, 1—6	6, 6—11
*Die Berufung der Zwölfe	10, 2—4	13—19	12—16
Die Bergpredigt	5—7		17—49 et passim
Die Parabel vom Säemann	13, 1—23	4, 1—20	8, 4—15
Vom Leuchter unter dem Scheffel		21—25	16—18
Die Parabel vom Senfkorn	31. 32.	30—32	13, 18. 19.
Der Seesturm	8, 18. 23—27	35—41	8, 22—25
Der gadarenische Besessene	28—34	5, 1—20	26—39
Das Töchterlein des Jairus / Das blutflüssige Weib	9, 18—26	22—43	41—56
Die Aussendung der Zwölfe	10, 1. 5—15	6, 7—11	9, 1—6
Hütet euch vor den Menschen	17—20	13, 9—13	21, 12—17
Der Schüler ist nicht grösser	24. 25		6, 40
Fürchtet euch nicht	26—33		12, 2—9
Nicht den Frieden, sondern das Schwert	34—36		51—53
Vom Kreuztragen	37. 38 / 16, 24—27	8, 34—38	14, 25—27 / 9, 23—26

Wer mich aufnimmt	10, 40.		10, 16
Die fünf Tausend	14, 13—21	6, 30—44	9, 10—17
Petri Bekenntniss	16, 13—20		
Die Verklärung	17, 1—8	9, 2—8	28—36
Der dämonische Knabe	14—21	14—29	38—42
Einer von diesen Kleinen	18, 6—9	42—50	17, 1. 2.
*Von der Ehescheidung	19, 3—6	10, 2—9	
*Der reiche Jüngling	16—22	17—22	18, 18—23
*Der Blinde zu Jericho	20, 29—34	46—52	35—43
*Der Zinsgroschen	22, 15—22	12, 13—17	20, 20—26
Die letzten Dinge	24.	13.	21.

Marshall fühlt und bekennt es selbst, dass mit vorstehender Liste der Inhalt des Urevangeliums noch nicht erschöpft ist. Er behauptet, vorzugsweise mit Weiss zusammenzutreffen, geht jedoch in den mit * bezeichneten Perikopen — und zwar, wie ich glaube, mit gutem Grund — über Weiss hinaus. Namentlich aber hat Marshall die Motive der von Weiss geübten Quellenscheidung in dem Punkte sich nicht angeeignet, dass er die „längste" Form der Erzählungen, also die Detailmalerei des Marcus, für die ursprüngliche hält. „The result of our investigations leads us inhesitatingly to the conclusion, that the longer form of the narratives is the original". Expositor. Aug. 1892. p. 94. Wenn aber irgend etwas sicher ist, so ist es die von Weiss herausgestellte gegentheilige Erkenntniss, nämlich dass die in der vorcanonischen Quellenschrift enthalten gewesenen Erzählungsstoffe in einfachster — namentlich von der Detailmalerei des Marcus freier — Darstellungsweise überliefert waren. Von dieser Erkenntniss hätte Marshall niemals abweichen sollen, anstatt zu behaupten: The must wonderful of the miracles are there (sc. in the Aramaic Gospel) narrated — and not in an abridged form, but usually in the full form of the Gospel of Mark." Man vgl. mit diesem Selbstbekenntniss meine auf S. 94 gegebene Darstellung des Marshallschen Standpunktes, um die Richtigkeit meiner Darstellung, also auch von Neuem den falschen Ausgangspunkt zu erkennen, den Marshall bei seinen Untersuchungen genommen hat. Denn wenn auch keineswegs in Abrede zu stellen ist, dass durch ein Zurückgehen auf den semitischen Urtext im Einzelnen nicht selten eine

Correktur der Weisssehen Quellenscheidung erfolgen und hier und da eine grössere Ausdehnung des Urtextes in den canonischen Evangelien nachgewiesen werden kann, als Weiss annimmt: so viel ist doch sicher, dass, prinzipiell genommen, die kürzere Form der Erzählung die urevangelische, die Detailmalerei des zweiten Evangelisten dessen secundäre Zuthat ist. Das umgekehrte Verhältniss findet in den synoptischen Herrenreden statt, welche den Hauptinhalt des Urevangeliums bildeten. Obwohl auch hier einzelne Logia unter der Feder des zweiten Evangelisten ihre einfache Urform verloren und eine wortreichere Gestalt angenommen haben, so ist doch gewöhnlich in den Reden Marcus der kürzende, und der vollere Context der Herrenreden in der Regel bei Lucas und Matthäus zu suchen. Bezüglich aller dieser Punkte scheint Marshall sich noch nicht genügend in das Detail der evangelischen Quellenkritik vertieft zu haben.

Auch von seiten seiner englischen Freunde sind — wie Marshall selbst andeutet — manche Bedenken gegen die von ihm angestrebte Reconstruktion des „Aramaic Gospel" ausgesprochen worden, so namentlich gegen die von ihm vorausgesetzte weitgreifende Textverderbniss des aramäischen Urevangeliums, welche in wenig Jahrzehnten eingetreten sein soll. — eine Voraussetzung, die auch von mir (s. oben S. 100. 101) als ganz unglaublich bezeichnet worden ist.

Dagegen hat Marshall — allerdings nur in ganz subsidiärer Weise — in seinem letzten Artikel noch auf die aussercanonischen, bezw. vorcanonischen, Lesarten in den Evangelien hingewiesen. Nämlich für die Fälle, in denen eine synoptische Perikope ohne Parallelen, mithin nur einmal, vorhanden sei, wo demgemäss seine Methode der Vergleichung der synoptischen Paralleltexte im Stiche lasse, könne man aushilfsweise auf aussercanonische Lesarten recurrieren: „if there be any various readings, which are so ancient as to go back to the very days when the Aramaic Gospel might well be supposed to be still in use, and which can be shown to be explainable as translations of the same or a slightly different Aramaic text". Expositor. Augustheft 1892. p. 87. Marshall hält also die Nachwirkung des vorcanonischen Evangeliums in den ältesten Lesarten der synoptischen Evangelien für möglich. Er befindet sich hier im Ganzen auf richtiger Fährte. Aber er scheint gesonnen zu sein,

von dem Hilfsmittel der vorcanonischen Lesarten nur einen subsidiären, also sehr beschränkten, Gebrauch machen zu wollen, und gibt keine Andeutung davon, dass er auch die patristischen Evangeliencitate mit ihren interessanten Varianten herbeizuziehen beabsichtige.

Wenn nun Marshall ankündigt, dass er die Ergebnisse seiner fortgesetzten Forschungen bezüglich des „Aramaic Gospel" in einem besonderen Werke zu veröffentlichen gedenke, so ist diese Absicht um so freudiger zu begrüssen, je weniger Forscher vorhanden sind, welche zugleich mit einer eingehenden Kenntniss des Hebräischen und Aramäischen ein ausdauerndes Interesse für die evangelische Quellenforschung verbinden, und je umfänglicher und je schwieriger das zu erforschende Gebiet ist.

Auf das Angelegentlichste ist aber hierbei zu wünschen, dass Marshall das Material seiner Untersuchungen recht eigentlich auch auf die aussercanonischen Paralleltexte zu den Evangelien ausdehne, anstatt es vorzugsweise auf die canonischen Textgestalten zu beschränken, dass er ferner überhaupt noch tiefer in die Probleme der evangelischen Quellenkritik und Quellenscheidung eindringe und dass er endlich seine Veröffentlichung nicht überhaste noch übereile. Wenn irgendwo, so ist auf diesem Gebiete ein ruhiges Ausreifenlassen der Forschungsergebnisse und eine immer wieder erneuerte Selbstkritik bezüglich dessen, was man gewonnen zu haben meint, von nöthen. In unsrer hastigen Zeit wird das: Nonum prematur in annum! nur allzuoft ins Gegentheil verkehrt. Hierbei möchte noch zu erwähnen sein, dass von Seiten des Dr. Dalman, welcher die Correkturbogen dieses Werkes mit einzusehen begonnen hat, auch bezüglich der Art, wie Marshall die Elemente des aramäischen Idioms verwendet, nicht geringe Bedenken geäussert worden sind, sodass mithin auch die sprachliche Seite der Untersuchung künftighin von Marshall mit grösserer Vorsicht behandelt werden möchte.

Druck von August Pries in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack.

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.** Neue Fragmente d. Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte der Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von Lic. **Rud. Handmann.** III, 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von Kirchenrath **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von Dr. phil. **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von Privatdoc. Lic. **Dr. Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.** Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von Dr. **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **D. Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchungen von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von Oberlehrer Dr. **Johs. Dräseke.** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Texte in koptischer Sprache von Dr. **Carl Schmidt.** Erscheint im November.

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **D. Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S.
Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

X. Aussercanonische Parralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** 1. Heft. Textkritische u. quellenkritische Grundlegungen VII, 160 S. 1893. M. 5 —

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

X. BAND. HEFT 1.

AUSSERCANONISCHE PARALLELTEXTE

GESAMMELT UND UNTERSUCHT

VON

ALFRED RESCH.

I.

TEXTKRITISCHE UND QUELLENKRITISCHE GRUNDLEGUNGEN.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1893.

AUSSERCANONISCHE

PARALLELTEXTE

ZU DEN

EVANGELIEN

ZWEITES HEFT

PARALLELTEXTE ZU MATTHAEUS UND MARCUS

GESAMMELT UND UNTERSUCHT

VON

ALFRED RESCH

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1894

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

I—III. IV 1/3. V—IX. X 1/2. XI XII 1. M. 261.50

I, 1/2. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, von **Adolf Harnack.** VIII, 300 S. 1882. M. 9 —

I, 3. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, von **Adolf Harnack.**
Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, von **Adolf Harnack.**
Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451, von **Oscar v. Gebhardt.** III, 196 S. 1883. M. 6 —

I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt.**
Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack.** LIV, 176 S. 1883. M. 7.50

II, 1/2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack.** Nebst einem Anhang: Ein übersehenes Fragment der Διδαχή in alter lateinischer Übersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt.** 70 u. 294 S. 1884. M. 10 —

(II, 1/2. einzeln nur in anastatischem Druck (1893) käuflich.)

II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, von **Eberh. Vischer.** Mit Nachwort von **Adolf Harnack.** 137 S. 1886. M. 5 —

Nicht mehr einzeln.

II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn.** XXVII, 75 S. 1886. (Einzelpreis M. 4.50); M. 3.50

II, 5. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.** 106 S. 1886. M. 4 —

Nicht mehr einzeln.

III, 1/2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Friedr. Loofs.** 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 317 S. 1887. M. 10 —

III, 3/4. Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von **Georg Bert.**
Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, von **Adolf Harnack.** LII, 466 S. 1888. M. 16 —

IV. **Die griechischen Apologeten.**

1. Tatiani oratio ad Graecos. Recens. **Ed. Schwartz.** X, 105 S. 1888. M. 2.40
2. Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Recens. **Ed. Schwartz.** XXX, 143 S. 1891. M. 3.60
3. Die Apologie des Aristides. Recension und Reconstruction des Textes von Lic. **Edgar Hennecke.** XX, 64 S. 1893. M. 3 —

Partiepreis M. 2 —

4. Theophili libri tres ad Autolycum. Recens. **Ed. Schwartz.**
5. Iustini martyris apologia et dialogus cum Tryphone Iudaeo. Recens. **O. de Gebhardt et A. Harnack.**

In Vorbereitung.

Diese Ausgaben der Griechischen Apologeten sind nur mit kurzem sprachlichen Commentar und Registern versehen und sollen zum Gebrauch bei Vorlesungen oder in Seminaren dienen, weshalb auch deren Preise möglichst niedrig gestellt wurden.

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

AUSSERCANONISCHE

PARALLELTEXTE

ZU DEN

EVANGELIEN

ZWEITES HEFT

PARALLELTEXTE ZU MATTHAEUS UND MARCUS

GESAMMELT UND UNTERSUCHT

VON

ALFRED RESCH

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1894

Inhalts-Übersicht zu Heft 2.

	Seite
Register der abgedruckten Texte	V—VIII
Einleitung	1 — 54
§ 1. Die älteste Bezeugung des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*	1 — 7
§ 2. Die älteste Bezeugung des *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον*	7 — 12
§ 3. Die Composition des *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον* . . .	12 — 29
§ 4. Die Composition des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* . .	20 — 28
§ 5. Das Evangelienfragment von Fajjum.	28 — 34
§ 6. Das pseudopetrinische Evangelienfragment	34 — 48
§ 7. Überleitende Bemerkungen	48 — 53
Tabelle des pseudopetrinischen Evangelienfragments .	54
Texte und Untersuchungen	55 - 434
Nachträge	435—456

REGISTER

DER

IM ZWEITEN HEFTE ABGEDRUCKTEN EVANGELIENTEXTE.

I. Register der Matthaeus-Texte.

[Die Matthaeus-Texte sind nach den laufenden Capiteln und Versen des ersten canonischen Evangeliums geordnet und daher ohne Schwierigkeit zu finden. Auf folgende Nachträge sei noch besonders hingewiesen.]

Mt.	Seite	Mt.	Seite	Mt.	Seite
3, 4	436	15, 13	440	25, 10	443
14	437	19	440	40	443
5, 17	437	22. 27	440	26, 34	443
22	437	16, 18	441	27, 16. 17	444
36	437	17, 21	441	46	444
37a	438	18, 15	442	62—66	445
10, 23	438	19, 12	442	28, 2—4	445
42	438	22, 11—13	442	19a	446
13, 39	438	24, 11	442	19b	447
42. 43	438	24	443		

II. Register der Marcus-Texte.

Mc.	Mc.	Mc.
1, 6 . . . 55. 436	6, 26—28 . . . 163	7, 18b 172
15 60	52 164	19 172
4, 26 . . . 153. 439	7, 6 169	20 174
27 . . . 154. 439	7 170	21. 22 . 175. 440
28 . . . 155. 439	9 164	24a 178
33. 34a . . . 156	10 166	25. 26 . 179. 440
34b 157	11. 12 . . . 167	27 181
6, 21—23 . . . 161	13 168	28. 29 . 183. 440
24. 25 . . . 162	18a 171	31—37 . . . 440

Mc.	Seite	Mc.	Seite	Mc.	Seite
8, 10	184	10, 12	244	14, 29	325
17	164	15	212	30 . . .	327. 443
9, 11. 12 . . .	203	35—37 . . .	254	41	328
13	208	38—40 . . .	257	58	331
28. 29 .	211. 441	11, 24	262	15, 4. 5	337
41	128	25	263	9	338
43. 45 . . .	214	12, 24	269	16	344
47	215	13, 10	287	17a	348
48	217	20	288	17b	349
49	218	22a	283	18	350
50b	219	22b	290	19	353
10, 2—4	235	27	298	29a	354
5	241	14, 3. 4	319	34 . . .	355. 444
6	237	7	320	16, 9. 10. .	380. 446
7	239	9	321	15 . . .	393. 446
8	238	20	321	16	428
9	240	26	322	20	432
11	243	27	324	9—20 .	449—456

III. Register der Lucas-Texte.

Lc.	Lc.	Lc.
16, 18 243	18, 17 212	22, 39 322
17, 3 . . . 223. 442	22, 34 327	

IV. Register der johanneischen Texte.

Joh.	Joh.	Joh.
2, 19 331	16, 32 324	19, 3a . . . 350
12, 8 320	19, 2a 349	3b 353
14b. 15. . . . 259	2b 348	20, 23 199
13, 38 326		

V. Texte aus dem Diatessaron.

a) nach Ephraemi Syri Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger.

Mt.	Mt.	Mt.
3, 14 57	11, 28 131	18, 20 233
15 59	12, 5 139	19, 3. 7 235
4, 17 60	13, 41 151	8a 241
5, 27. 28 . . . 87	15, 4 166	20, 15 254
7, 6 108	5 167	21, 22 261
10, 23a 125	15, 27. 28 . . . 183	28, 19a . . . 394
23b 126	16, 18 188	

b) nach Tatiani Evangeliorum Harmonia Arabice ed. Ciasca.

Mt.	Seite	Mt.	Seite	Mt.	Seite
5, 14	69	15, 4	166	25, 35. 36	310
22	83	5	167	41	316
33	91	28	184	26, 13	321
37	96	18, 14	222	45	328
6, 5	104	19, 9a	242	52	329
8	105	9b	244	27, 19	340
10. 5	118	21, 22	262	46	356
23a	125	25, 1	299		

c) nach Jesudad, bzw. Ebed Jesu.

Mt. 3, 4 . . . . . Seite 56

VI. Texte aus dem Hebraeerevangelium.

Mt.	Mt.	Mt.
3, 4 55	3, 14 57	3, 15 59

VII. Texte des Evangelienfragments von Fajjum.

Mt.	Mt.	Mt.
26, 30 322	26, 31 324	26. 33 325
	34 326	

VIII. Texte aus dem pseudopetrinischen Evangelienfragment.

v. 1	342	v. 9	353	v. 28—34	366
6	344	17	278. 344	35—44	369
7	348. 350	19a	356	46	342
8	349	21. 22	361	45—49	379

[In den Texten bedeutet gesperrter Satz die identischen Texte, ~~~~~~~~~ gleichwerthige Textvarianten. ———— aussercanonische Mehrbestandtheile.]

Einleitung.

§ 1.

Die älteste Bezeugung des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*.

Die äussere Bezeugung desjenigen Evangeliums, welches im neutestamentlichen Canon die erste Stelle einnimmt, führt uns in eine sehr frühe, aber auch noch wenig aufgehellte Periode der christlichen Kirchengeschichte. Es ist nämlich das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* mit der ältesten Gestaltung des Judenchristenthums auf das Engste verflochten.

1. Das Zeugniss durch Cerinth und Karpokrates.

Der Haeresiologe Epiphanius, welcher bezüglich der judenchristlichen Haeresie aus den ältesten und besten Quellen schöpfte, schrieb folgendermassen:

Epiph. Haer. XXX, 14 p. 138 D.

ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δήθεν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν.

Epiphanius — oder sein Gewährsmann — redet im Zusammenhang von dem bei den Ebioniten gebräuchlichen Evangelium und bezeugt kurz vorher (§ 13) die wesentliche Identität des Ebionitenevangeliums mit dem *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*, nur dass letzteres nicht mehr vollständig (*οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ*), sondern unter den Händen der Ebioniten verfälscht (*νενοθευμένῳ*) und verstümmelt (*ἠκρωτηριασμένῳ*) worden sei. Er gibt dann aus dem Contexte des Ebionitenevangeliums Beispiele, aus denen man ersehen könne, wie hinkend (*πῶς πάντα χωλά*),

wie schief (*λοξά*) und wie unrichtig (*καὶ οὐδεμίαν ὀρθότητα ἔχοντα*) Alles geworden sei (§ 14 initio). Und indem er nun fortfährt zu bezeugen, dass schon die ältesten Häupter des Ebionitismus, Cerinth (in Kleinasien) und Karpokrates (in Aegypten) dasselbe Evangelium gebraucht haben (*τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ᾽ αὐτοῖς εὐαγγελίῳ*), constatiert er einen tief eingreifenden Unterschied zwischen jenen Häuptern des Ebionitismus und ihren Nachfolgern bezüglich des Gebrauchs jener Evangelienschrift.

Jene Häupter (*ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς*) besassen noch das Matthäusevangelium mit der Genealogie und suchten gerade mittels dieser Genealogie ihre ebionitische Lehre von der Geburt Jesu aus Joseph und Maria zu erweisen (*ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν*). Also war ihr Matthäusevangelium wenigstens am Anfang bezüglich der Genealogie noch nicht verstümmelt. Diese aber, ihre Nachfolger, die Ebioniten (*οὗτοι δέ* — so fährt der Bericht fort) halfen sich auf andere Weise, indem sie zur Begründung ihrer judenchristlichen Christologie einfach die Genealogie abschnitten und den Anfang ihres Evangeliums mit Mt. 3, 1 geschehen liessen: *οὗτοι δὲ ἄλλα τινὰ διανοοῦνται. παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι ὡς προείπομεν.* Die ursprüngliche Identität zwischen unserem Matthäusevangelium und dem Hebräerevangelium (*Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν*) scheint hier bezeugt zu sein.

Für dieses Identitätsverhältniss und für die Thatsache, dass die bei den ältesten Judenchristen im Gebrauch gewesene Evangelienschrift promiscue mit zwei verschiedenen Namen: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* und *εὐαγγέλιον καθ᾽ Ἑβραίους* (oder *τὸ Ἑβραϊκόν*) bezeichnet zu werden pflegte, besitzen wir noch folgende patristische Zeugnisse:

Iren. III, 11, 7. Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes, ex illo ipso convincuntur, non recte praesumentes de Domino.

Iren. I, 26, 2. Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur (sc. Ebionaei) et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes.

Eus. H. E. III, 27, 4. (*Ἐβιωναῖοι*) *εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον.*

Theodoret. Haer. Fab. II, 1. *μόνον δὲ τὸ κατὰ Ἐβιωναίους εὐαγγέλιον δέχονται.* ibid. *εὐαγγελίῳ δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον κέχρηνται μόνῳ.*

Epiph. Epitome Haer. XXX. Tom. I. p. 359 ed. Dindorf. *δέχονται δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους αὐτὸ καλοῦντες.*

Epiph. Haer. XXX, 3. p. 127 C. *καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον. τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ. καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους.*

Sichtlich gehen alle diese Nachrichten — wie schon ihr fast gleicher Wortlaut an die Hand gibt — auf eine gemeinsame ältere Quelle zurück. Dies ergibt sich auch aus folgender Erwägung. Da zu den Zeiten des Irenaeus und vollends zu denen des Eusebius, Epiphanius und Theodoretus die Identität zwischen dem Matthäusevangelium und Hebräerevangelium schon längst nicht mehr bestand, so wiederholen diese Schriftsteller den Wortlaut einer älteren Nachricht, die sie — wie aus ihren sonstigen unklaren Zuthaten erkennbar ist — selbst nicht mehr verstanden.

Aber es wird Manche geben, die diese Beweisführung nicht zugestehen und die ursprüngliche Identität unseres Matthäusevangeliums und des Hebräerevangeliums nicht anerkennen wollen — obwohl dann das Dilemma entsteht, dass die Ebioniten ausschliesslich (*μόνῳ*, solo) das Matthäusevangelium und zugleich ausschliesslich (*μόνῳ*, solo) das Hebräerevangelium gebraucht haben sollen. Indess ist diese Frage auch nicht der Hauptpunkt, auf den es hier ankommt. Was hier bewiesen werden sollte, ist die unzweifelhafte Existenz des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* schon vor Cerinth und vor Karpokrates, sowie der massgebende Einfluss dieses *εὐαγγέλιον* auf die früheste Entwickelung des Judenchristenthums. Abgesehen also von der Frage, in welchem Verhältniss das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* zu dem *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* gestanden habe, sind Karpokrates (in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts)

und Cerinth[1]) (Zeitgenosse des Apostels Johannes) die ältesten Zeugen für das Vorhandensein des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* und für dessen enges Verhältniss zum ältesten Judenchristenthum.

In wie weit die innere Kritik und die textliche Analyse dieser Evangelienschrift etwa zu der Anschauung berechtige, in derselben die älteste Urkunde des Judenchristenthums zu erblicken, das soll im Schlussheft dieses Werkes einer zusammenfassenden Erörterung unterzogen werden.

2. Der Evangeliencanon als Zeuge.

Nach dieser mit der Entwickelung des ältesten Judenchristenthums eng verknüpften Vorgeschichte des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* wirkt die Thatsache um so überraschender, diese Schrift nicht nur in den um 140 n. Chr. entstandenen Evangeliencanon[2]) aufgenommen, sondern auch an dessen Spitze gestellt zu sehen — eine Thatsache, welche im Zusammenhang mit den patristischen Zeugnissen für die ursprüngliche Identität des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* und *καθ' Ἑβραίους* nach ihrer Tragweite von der wissenschaftlichen Forschung bisher noch nicht genügend gewürdigt sein dürfte. Auch da, wo die Stellung der drei anderen Evangelisten wechselt, behauptet das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* den ersten Platz. Namentlich die altsyrische Version Curetons, die altlateinischen Evangeliencodices und der griechische Codex Bezae vertreten einheitlich die Voranstellung unserer Evangelienschrift. Es geht daraus klar hervor, dass auch der Archetypus dieser drei unter einander so eng verwandten Evangelienrecensionen, der ursprüngliche Evangeliencanon, das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* an seiner Spitze gehabt hat.

3. Tatians Diatessaron.

Der nächste Zeuge für das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* ist Tatian, welcher in seinem um die Jahre 160—170 n. Chr. verfassten Diatessaron den vierfältigen Evangeliencanon voraussetzt und in seinen Texten, soweit sie uns erkennbar sind, ganz deutlich die dem ersten canonischen Evangelium entnommenen Stoffe reproduciert.

---

1) Man vgl. noch Philastr. c. 36. (Cerinthus) evangelium secundum Matthaeum solum accipit, tria evangelia spernit.

2) Vgl. Heft I, 11.

4. Irenaeus.

Der erste kirchliche Schriftsteller, welcher den vierfältigen Evangeliencanon expressis verbis erwähnt, dessen anerkannte kirchliche Giltigkeit bespricht und die einzelnen Evangelisten der Reihe nach nennt, ist bekanntlich Irenaeus am Ausgang des zweiten Jahrhunderts. Und obwohl man derjenigen Stelle, an welcher er die vier Evangelisten der Reihe nach vorführt (Iren. III, 1, 1), den vorcanonischen hebräischen Matthäus mit dem canonischen griechischen Matthäus irrthümlicher Weise identificiert (*ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν*), so ersieht man doch um so gewisser aus diesen Worten die feste Stellung des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* an der Spitze des Evangeliencanons.

5. Symmachus.

Von der fortdauernden Wichtigkeit des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* für das Judenchristenthum geben Zeugniss die Nachrichten, denen zufolge Symmachus, einer der ersten Führer des Judenchristenthums, sich eingehend mit diesem Evangelium beschäftigt hat. Man vgl.

a) Eus. H. E. VI, 17. *τῶν γε μὴν ἑρμηνευτῶν αὐτῶν δὴ τούτων ἱστέον, Ἐβιωναῖον τὸν Σύμμαχον γεγονέναι. — καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.*

b) Hieron. de vir. ill. c. 54 (sub voce Origenes). (Symmachi) — qui in evangelium quoque *κατὰ Ματθαῖον* scripsit commentarios, de quo et suum dogma confirmare conatur.

c) Niceph. Call. H. E. V, 12. *ἐξέδοτο δὲ ὁ Σύμμαχος ὑπομνήματα καὶ εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἱερὸν εὐαγγέλιον.*

Hieronymus und Nicephorus haben also die Nachricht des Eusebius in der Weise gedeutet, dass die *ὑπομνήματα* des Symmachus einen Commentar des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* enthalten hätten. Die eusebianische Notiz kann aber auch in

dem Sinne aufgefasst werden, als ob die *ὑπομνήματα* des Symmachus der Bekämpfung des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* — *ἀποτείνειν πρός τινα* = gegen jemand losziehen — gewidmet gewesen seien. Es ist jedoch auch noch eine dritte Deutung der ohnehin etwas unbestimmt gehaltenen Worte des Eusebius (vgl. das *δοκεῖ*) möglich, nämlich in der Richtung, dass Symmachus durch Zusätze, Änderungen, Interpolationen eine Umarbeitung des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* und dadurch die Ausgestaltung des späteren Hebräerevangeliums vorgenommen habe und dass dieses sein schriftstellerisches Vorgehen von Eusebius oder seinem Gewährsmann als ein *ἀποτείνεσθαι πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον* aufgefasst worden sei. Jedenfalls war Symmachus — der bekannte Übersetzer des Alten Testaments — ein Zeitgenosse des Irenaeus, eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des gesammten Judenchristenthums, ja dessen literärischer Hauptvertreter [1]), und seine eingehende Beschäftigung gerade mit dem Matthäusevangelium unter Ausschluss der übrigen Evangelien legt in jedem Falle Zeugniss ab für die fortgehende Bedeutung, welche das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* auch nach seiner erfolgten Canonisierung in judenchristlichen Kreisen behauptete.

6. Clemens Alexandrinus.

Nächst Irenaeus ist es weiter Clemens Al., welcher den aus der kirchlichen Tradition hervorgegangenen Evangeliencanon erwähnt. Vgl. Strom. III, 13, 93 p. 553: *ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταροιν εὐαγγελίοις*. Das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* macht Clemens zweimal durch folgende Citationsformeln besonders namhaft: *ἐν δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ* — Strom. I, 21, 147 p. 409 — *διὸ καὶ προσέθηκεν ὁ Ματθαῖος* — Quis div. salv. c. 17 p. 945.

7. Origenes.

Origenes endlich, in dessen Commentar zu Matthäus be-

1) Die Judenchristen wurden sogar vielfach als „Symmachianer" bezeichnet. Vgl. Augustin. contra Cresconium Donatistam I, 31: sunt quidam haeretici, qui se Nazarenos vocant, a nonnullis autem Symmachiani appellantur. Ferner c. Faust. XIX, 17. Ambros. in Prolog. in epist. ad Galatas. Ebenso Faustus Manichaeus: (Nazaraei) quos alii Symmachianos appellant. Vgl. August. c. Faust. XIX, 4.

reits der mit den revidierten [1]) Codices im Wesentlichen übereinstimmende und wahrscheinlich von ihm selbst bereinigte canonische Text vorliegt, ein Text, welcher in dieser Weise bei Clemens noch nicht zu finden ist, hat sich über den vierfältigen Evangeliencanon und dabei an erster Stelle über das εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον folgendermassen geäussert: ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι — Eus. H. E. VI, 25, 4.

Man sieht: der eine Name εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον hat die Alleinherrschaft errungen; der andere Name εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους ist inzwischen auf eine andere Schrift, das haeretische Hebräerevangelium, das auch Origenes kannte (vgl. Agrapha S. 323 ff.), übergegangen; aber die Erinnerung, dass dieses εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον nicht für Heidenchristen, sondern für Judenchristen (τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι) geschrieben war, ist geblieben.

Bezüglich der indirekten Bezeugung dieses wie der anderen Evangelien durch patristische und andere namenlose Citate aus dem zweiten Jahrhundert, wovon im Vorstehenden vollständig abgesehen ist, wird eine zusammenfassende Übersicht erst im Schlusshefte dieses Werkes gegeben werden.

Ebenso kann erst nach Abschluss der Detailuntersuchungen die Frage nach der Textgeschichte, welche das εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον durchlaufen haben mag, bevor sein revidierter canonischer Text fixiert ward, eine sachentsprechende Beantwortung finden.

---

§ 2.

Die älteste Bezeugung des εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον.

Die älteste Bezeugung des Marcusevangeliums geht in noch frühere Zeiten zurück, als diejenige des εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον Denn es sind zwei canonische Autoritäten, welche nicht sowohl durch einzelne Citate, als vielmehr durch den Tenor

1) Vgl. Heft I, 18 ff.

ihrer Schriften die frühzeitige Existenz und den tiefgreifenden Einfluss des Marcusevangeliums bekunden.

1. Der erste Evangelist als Zeuge.

In Folge eindringender analytischer Vergleichung des ersten canonischen Evangeliums mit dem Marcusevangelium hat es sich ergeben, dass das letztere für das erstere von entscheidender Bedeutung gewesen ist, nicht nur für dessen stofflichen Gehalt, sondern auch für seine formale Gestaltung. Bezüglich des ersteren Punktes sagt B. Weiss (Leben Jesu I, 53), „dass der gesammte Inhalt des zweiten Evangeliums mit der völlig verschwindenden Ausnahme einiger ganz unerheblicher kleiner Stücke, deren Ausfall sich leicht und in einleuchtendster Weise erklären lässt, in unser erstes Evangelium übergegangen ist". Und über den anderen Punkt äussert derselbe Forscher sich folgendermassen: „Die ganze Anlage unsers ersten Evangeliums erweist sich lediglich als eine weitere Ausführung des von Marcus gegebenen Grundrisses einer Darstellung der Geschichte Jesu" (Vgl. Weiss, Matthäusevangelium S. 10). Auf Grund dieses Forschungsergebnisses, von dessen Richtigkeit sich ein Jeder durch längeres und tieferes Eindringen in die Weiss'schen Untersuchungen überzeugen kann, muss der erste Evangelist als der älteste Zeuge für die Existenz und den frühzeitigen Einfluss des Marcusevangeliums bezeichnet werden.

2. Lucas als Zeuge.

Der Verfasser des dritten canonischen Evangeliums und der Apostelgeschichte, welcher über ein reiches Quellenmaterial verfügte, erscheint als der zweite Zeuge, sofern auch er, wenngleich mit grösserer Unabhängigkeit als der erste Evangelist, das Marcusevangelium benutzte. „Marcus hat vor dem Lucas geschrieben. Denn dieser hatte jenen vor Augen." So hat schon Storr (Über den Zweck der evangelischen Geschichte etc. Tübingen 1786) das Verhältniss festgestellt. Und Weiss hat des Näheren gezeigt, „wie sich Lucas von Marcus durch grosse Partien hin in Anordnung und Darstellung abhängig zeigt, wie oft in diesen Partien sein Text formell und sachlich sich einfach als eine Erläuterung und Erweiterung, Zurechtstellung und Erleichterung des Marcustextes darstellt, wie die Erzählung des dritten Evangeliums oft Detailzüge aus Marcus voraussetzt, die an ihrem

Orte von dem Bearbeiter übergangen sind, wie selbst die Sprach-eigenthümlichkeiten des zweiten Evangeliums vielfältig mit aufgenommen sind und sich der andersartigen Ausdrucksweise des Lucas gegenüber noch deutlich als ein ihm ursprünglich fremdartiges Element erweisen" (Weiss, Leben Jesu I, 69). Marcus war also unter den „Vielen", von welchen Lucas in der Einleitung seines Evangeliums sagt: *πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων.* Lc. 1, 1. 2.

3. Das Zeugniss des Presbyters Johannes.

Ein einzigartiges Zeugniss über die Abfassung des Marcusevangeliums besitzen wir durch den Presbyter Johannes, einen Schüler der Apostel. Papias (um 120 n. Chr.) hat in seinem fünftheiligen Werke: *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* — die Worte des Presbyters aufbewahrt. Dieselben lauten (Eus. III, 39, 15) folgendermassen:

> *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

Viererlei bezeugt hier der Presbyter Johannes:

1. den Einfluss der petrinischen Erinnerungen auf Marcus,
2. die Auswahl aus den evangelischen Stoffen, die Marcus vorgenommen (*ἔνια γράψας*),
3. den Charakter der detaillierten Darstellung, deren sich Marcus befleissigte (*ἀκριβῶς ἔγραψεν*),
4. die Durchbrechung der in der evangelischen Geschichte ursprünglich gegebenen Ordnung (*οὐ μέντοι τάξει*).

Die kritische Analyse, wie sie namentlich von B. Weiss (Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen, 1872) gegeben worden ist, hat das Zeugniss des Presbyters in allen

Punkten (wegen des letzten Punktes s. den folgenden §) vollkommen bestätigt.

4. Der Evangeliencanon als Zeuge.

Dass bei dem hohen Alter des Marcusevangeliums und bei seinem massgebenden Einfluss auf die älteste Evangelienliteratur diese Schrift in dem sich bildenden Evangeliencanon Aufnahme finden musste, liegt auf der Hand. Doch war die Stellung, welche dieser Schrift innerhalb des Evangeliencanons angewiesen wurde, anfänglich eine schwankende. In der altsyrischen Version Curetons, in welcher das johanneische Evangelium an dritter, das des Lucas an vierter Stelle steht, nahm doch das Marcusevangelium bereits die zweite Stelle ein. Dagegen in der oberaegyptischen Version der Evangelien, in welcher Johannes die Spitze behauptet, ist dem Marcus der dritte Platz zugewiesen. (Vgl. Woide, Append. Cod. Alex. Dissert. de Vers. Aeg. c. II. p. 19.) Und im Cod. Cantabr. sowie in den lateinischen Codd. Brix., Veron., Vercell. (Vindobon.) folgt das Marcusevangelium den anderen drei als letztes nach. Auch Tertullian (adv. Marc. IV, 2) nennt den Marcus zuletzt, indem er sagt: Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Aber mochte die Stellung des Marcusevangeliums immerhin wechseln, an seiner Zugehörigkeit zu dem Evangeliencanon war von Anfang an — also von 140—150 an[1]) — kein Zweifel.

5. Tatians Diatessaron.

Dies wird auch bestätigt durch die Evangelienharmonie, mit welcher Tatian auf Grund des vierfältigen Evangeliencanons die syrische Kirche beschenkt hat. Wenn auch nicht mehr in seiner ursprünglichen Textgestalt, so doch in seinen Stoffen und in deren harmonisierender Anordnung durch das von Ciasca herausgegebene arabische Diatessaron uns erhalten, zeigt es uns, dass darin auch Perikopen, die ausschliesslich dem Marcusevangelium angehörten, nicht gefehlt haben.

6. Irenaeus.

Irenaeus, welcher bereits die jetzt noch giltige canonische Anordnung der Evangelien vertritt, sagt in der oben bei Mat-

1) Vgl. Heft I, 11.

thäus citierten Stelle (Iren. III, 1, 1) bezüglich des zweiten Evangelisten das Folgende: *Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.* Der Einfluss der durch den Presbyter Johannes und durch Papias vertretenen Tradition ist hier unverkennbar.

7. Clemens Alexandrinus.

Eine ganz eigenthümliche Reihenfolge der Evangelien vertritt Clemens Al., sofern er an die beiden ersten Stellen die mit Genealogien versehenen Evangelien (Mt., Lc.) rückt, dann den Marcus folgen lässt und den Johannes als *ἔσχατον* erwähnt. In der aus den verloren gegangenen Hypotyposen (wahrscheinlich aus dem 5. Buche) durch Eusebius erhaltenen Stelle giebt dabei Clemens folgendes Referat über die Entstehung des Marcusevangeliums (Eus. H. E. VI, 14, 6):

> *τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν. τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ.*

Eine ähnliche Relation findet sich Eus. II, 15, 1 aus dem — hierbei ausdrücklich genannten — sechsten Buche der Hypotyposen.

8. Origenes.

In seiner canonischen Reihenfolge der Evangelien erwähnt Origenes das des Marcus mit folgenden Worten: *δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ποιήσαντα, ὃν καὶ υἱὸν ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ διὰ τούτων ὡμολόγησε.*

Aus diesem Überblick ersieht man die ganz vorzügliche Bezeugung des Marcusevangeliums, eine Bezeugung, die bis in die Urzeit der Kirche zurückreicht. Und dennoch finden sich bei den kirchlichen Schriftstellern vor Irenaeus und Clemens nur wenige, und dazu meist unsichere, Spuren von der Benützung dieses Evangeliums —: ein lautredendes Symptom für die Werthlosigkeit der allgemeinen Beweisführung e silentio [1]).

1) Nur dann hat das argumentum e silentio Beweiskraft, wenn in

Unter diesen Umständen liegt auch die auf das Marcusevangelium bezügliche vorcanonische Textgeschichte völlig im Dunkeln. Nur einige Varianten im Diatessaron und die frühzeitigen Spuren von Mc. 16, 9—20 geben wenige Lichtblicke. Man kann in Folge dessen auch kein Urtheil gewinnen über diejenige Textgestalt, nach welcher das Marcusevangelium dem ersten und dem dritten Evangelisten vorgelegen haben mag. Man kann vermuthen, dass vielleicht manche Erscheinungen, welche zur Annahme eines Urmarcus geführt haben, ihre Erklärung in der Entwickelung des Marcustextes finden würden, wenn solche uns bekannt wären. Andere haben angenommen, dass der von Lucas weggelassene Abschnitt Mc. 6, 45—8, 26 in dem von dem dritten Evangelisten gebrauchten Marcusexemplare gefehlt habe. Aber ein irgendwie objektives Urtheil lässt sich über diese Fragen in Ermangelung aller Unterlagen nicht gewinnen.

---

§ 3.

Die Composition des *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον*.

Es ist das in seiner Begründung und nach seiner Tragweite noch lange nicht genug gewürdigte Verdienst von B. Weiss, die Zweiquellentheorie in bahnbrechender Weise weiter geführt zu haben. Die strenge Zweiquellentheorie nahm für die beiden Hauptquellen — das Urevangelium und das Marcusevangelium — eine gleich grosse Originalität an und leitete nur aus der verschiedenen Behandlung dieser beiden Quellen durch den ersten und den dritten Evangelisten sowohl die Verwandtschaftsverhältnisse als die Verschiedenheiten der synoptischen Parallelen bei Mt. und Lc. her. Weiss beschränkte die Originalität des Marcus, indem er dessen Abhängigkeit von dem Urevangelium, der apostolischen Quelle, wie er sie nannte, nachwies. Aber er stellte damit zugleich erst recht ans Tageslicht den tiefgreifenden Einfluss, welchen das Marcusevangelium auf seine beiden synoptischen Nachfolger ausgeübt hat.

Es wird sich empfehlen, eine Übersicht derjenigen Partien

---

einzelnen bestimmten Fällen die Bezugnahme auf eine Schrift nicht hätte fehlen dürfen und können, falls dieselbe schon vorhanden gewesen wäre.

zu geben, in welchen Marcus nach den Untersuchungen von Weiss auf die vorcanonische Quelle sich stützt.

Mc. 1, 1—4. Das Auftreten des Täufers.
7. 8. Die Wirksamkeit des Täufers.
9—13. Die Taufe und Versuchung Jesu.
40—45. Die Heilung des Aussätzigen.
2, 1—12. Der erste Conflikt.
23—28. Der Sabbathconflikt.
3, 22—35. Jesu wahre Verwandte.
4, 1—9. Das Gleichniss vom vierfachen Acker.
21—25. Verschiedene Sprüche.
30—32. Das Gleichniss vom Senfkorn.
35—41. Die Überfahrt über das Meer.
5, 1—20. Die Dämonenaustreibung jenseits des Meers.
21—43. Jairi Töchterlein und das blutflüssige Weib.
6, 6—13. Die Aussendung der Zwölfe.
30—44. Die erste Speisung.
7, 24—30. Das cananäische Weib.
8, 11 12. Die Zeichenforderung.
34—38. Verschiedene Sprüche.
9, 2—8. Die Verklärung Jesu.
14—27. Die Heilung des mondsüchtigen Knaben.
34—50. Verschiedene Sprüche.
10, 11. 12. Von der Ehescheidung.
15. Von dem Recht der Kinder auf Gottes Reich.
29—31. Von dem Lohn der Nachfolger Jesu.
42—45. Von der dienenden Armuth.
46—52. Die Blindenheilung bei Jericho.
11, 25. (26). Vom Gebet und von der Versöhnlichkeit.
12, 1—5. Die Weinbergsparabel.
28—31. Das vornehmste Gebot.
38. 39. Warnung vor den Pharisäern und Schriftgelehrten.
13, 6—37. Parusierede.
14, 3—11. Die Salbung in Bethanien.

Vgl. Weiss. Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen.

Es war der Weg einer ausserordentlich mühsamen und schwierigen Detailuntersuchung, auf welchem Weiss zu diesen wichtigen Resultaten gekommen ist. Aber der neue Weg war

nur theilweise gebahnt. Durch Herbeiziehung der Parallelen aus den canonischen Lehrschriften, durch Vergleichung der aussercanonischen Paralleltexte und durch das spürende Zurückgehen auf den vorauszusetzenden hebräischen Quellentext lassen sich noch zahlreiche andere Spuren nachweisen, auf Grund deren man — namentlich in allen Herrenreden — eine noch viel ausgedehntere Benützung der vorcanonischen Quelle zu erkennen vermag, als dies durch die Untersuchungen von Weiss herausgestellt ist. Und es gehört recht eigentlich mit zur Aufgabe dieses Werkes, die Ausdehnung der von Marcus aus dem Urevangelium geschöpften und durch ihn in die anderen beiden synoptischen Evangelien übergegangenen Texte in möglichster Vollständigkeit ans Tageslicht zu stellen. Im Schlusshefte des ganzen Werkes soll dann für das Marcusevangelium das Facit gezogen und obige Tabelle der von Weiss dem Urevangelium zugewiesenen Perikopen vervollständigt werden.

Man wendet aber ein, dass durch eine solche Quellen-Analyse die Zweiquellentheorie illusorisch und die Originalität des Marcusevangeliums hinfällig werde. Und gewiss, was zunächst die bereits von Weiss stark beschnittene Originalität des Marcus anlangt, so wird dieselbe immer mehr auf ein bescheidenes Mass beschränkt werden, je tiefer man in den Sachverhalt eindringen wird. Die Bedeutung des Marcusevangeliums aber als einer von den beiden anderen Synoptikern neben dem Urevangelium benützten zweiten Hauptquelle würde nur dann verschwinden, wenn die redaktionelle Behandlung, welche Marcus dem vorcanonischen Evangelium hat angedeihen lassen, bedeutungslos und sein Einfluss auf die beiden anderen Synoptiker ein untergeordneter geblieben wäre. Welchen Einfluss aber Marcus auf die synoptische Darstellung der evangelischen Geschichte, und ganz besonders auf den ersten Evangelisten, ausgeübt hat, wird bereits im folgenden Paragraphen deutlich hervortreten und in mancher der nachfolgenden Einzeluntersuchungen immer besser zum Ausdruck kommen. Hier, wo es sich zunächst um das Marcusevangelium selbst handelt, ist darauf hinzuweisen, dass

a) durch Weglassung zahlreicher und grosser Partien — namentlich von Herrenreden — aus dem Urevangelium,

b) durch Ausschmückung der aus dem Urevangelium mitgetheilten Perikopen mit historischen Details,

c) durch sprachliche Umgestaltung nicht weniger Herrensprüche, und ganz besonders
d) durch Umstellung und Umschaltungen urevangelischer Stoffe

Marcus trotz seiner geringen Originalität einen ganz neuen Rahmen für die Darstellung der evangelischen Geschichte geschaffen hat.

Von den Weglassungen seien genannt als wichtigste Beispiele die Beseitigung, ja vollständige Nichterwähnung der Bergpredigt bei Mc. 3, 13—19 und die Übergehung zahlreicher Gleichnisse. Als hervorragendes Exempel detaillierter Ausschmückung einer urevangelischen Perikope sei erwähnt die Perikope Mc. 9, 14—27 (= Lc. 9, 37—43 = Mt. 17, 14—18. Vgl. Weiss, Marcusevangelium S. 303—310). Bezüglich der Umgestaltung von Herrensprüchen sei verwiesen auf Mc. 8, 35 (= Lc. 9, 24 = Mt. 16, 25 = Lc. 17, 33 = Mt. 10, 39) und dazu Weiss, Marcusevangelium S. 287 ff., ferner auf Mc. 10, 12 (= Mt. 19, 9b) und dazu Weiss l. c. S. 334, sowie auf Mc. 13, 32 (= Mt. 24, 36 = Act. 1, 7) und dazu meine späteren Erläuterungen zu Act. 1, 7. Auf einem Gebiete, wo jedes Wort eine unabsehbare Tragweite besitzt, sind derartige Textänderungen von grösster Wichtigkeit, und diese Textänderungen als solche, als redaktionelle Modifikationen des Quellentextes, zu erkennen, ist für die Quellenkritik von höchster Bedeutung.

In fast noch höherem Grade ist dies der Fall, wenn ein Redaktor den ursprünglichen Context hie und da aufgehoben und durch Umschaltungen der einzelnen Quellenstoffe einen neuen Context und seine eigene — von der Quellenschrift abweichende — Pragmatik hergestellt hat, wie es bei Marcus der Fall ist. Auch in dieser Richtung eine orientierende Erkenntniss angebahnt und gezeigt zu haben, dass Marcus eine ganze Anzahl von Herrensprüchen ihrem ursprünglichen Standort entfremdet und in eine neue Umgebung verpflanzt hat, dass überhaupt durch die redaktionelle Behandlung der vorcanonischen Evangelienquellen von Seiten des zweiten Evangelisten ein völlig neuer — später von dem ersten Evangelisten adoptierter — Rahmen für die evangelische Geschichtsdarstellung entstanden ist, muss ebenfalls als eine ausserordentlich wichtige, freilich von den Mitforschern noch nicht genügend erkannte, Seite der

Weiss'schen Untersuchungen bezeichnet werden. Im Unterschied von dem ersten Evangelisten, welcher sich bezüglich seiner Pragmatik vollständig von Marcus abhängig gemacht hat, war es Lucas, welcher sich nach dieser Seite von dem Einfluss des zweiten Evangelisten möglichst emancipierte und der weniger pragmatisch componierenden als äusserlich der Reihe nach referierenden Darstellung der vorcanonischen Quelle den Vorzug gab. Ihm, dem Lucas, verdanken wir daher auch hauptsächlich die Möglichkeit, die von seinem Vorgänger vorgenommenen Umschaltungen der Quellentexte als solche zu constatieren. Es kommen noch einige aussercanonische Instanzen sowie die vom johanneischen Evangelium an die Hand gegebenen pragmatischen Gesichtspunkte hinzu, um die von Marcus vorgenommenen Umschaltungen der Quellenstoffe in möglichster Vollständigkeit zu erkennen. Da es an dieser Stelle viel zu weit führen würde, überall die nöthigen Motivierungen zu geben, so sei in der nachfolgenden Tabelle auf die bei Weiss (Marcusevangelium) zu findenden Untersuchungen verwiesen und nur da, wo Weiss nicht ausreicht, in Fussnoten eine begründende Andeutung beigefügt.

Verzeichniss der von Marcus vorgenommenen Umschaltungen.

Marcusstelle.	Standort der Quelle.	Weiss, Marcusevangelium.
1, 2	Lc. 7, 27	S. 37 ff.
7. 8	Joh. 1, 26. 27	— [1]
2, 28	Lc. 6, 10 und 11	— [2]
3, 16—19	Act. 1, 13	— [3]
22—27	Lc. 11, 15—21	S. 124 ff.
28. 29	(Lc 12, 10)	(S. 125 ff.)

1) Die johanneische Darstellung ist vorzuziehen. Erst nachdem Jesus selbst mit dem *πνεῦμα* und dem *πῦρ* (vgl. Agrapha S. 357 ff.) getauft war, sagt der Zeuge dieser Vorgänge: *αὐτὸς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.*

2) Aus dem Cod. D wird diese Stellung von Mc. 2, 28 zwischen Lc. 6, 10 und 11 als die ursprüngliche deutlich erkannt.

3) Vgl. meine späteren Erläuterungen zu Act. 1, 13. sowie meine Abhandlung über die *ἀνάληψις* in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1889. Heft I. S. 30. 31.

Marcusstelle.	Standort der Quelle.	Weiss, Marcusevangelium.
4, 21	Lc. 11, 33	S. 153. 156 f.
22	Lc. 12, 2	S. 153. 156 f.
23	Lc. 8, 8[b]	S. 153
24[b]	Lc. 6, 38[b]	S. 153. 156
25	Lc. 19, 26	S. 156
30—32	Lc. 13, 18. 19	S. 160 ff.
6, 1—6	Lc. 4, 16—30	—[1]
(8—13)	(Lc. 10, 1—11)	—[2]
8, 12	Lc. 11, 29	S. 269
15	Lc. 12, 1	—[3]
34	Lc. 14, 27	S. 287 ff.
35	Lc. 17, 33	S. 287 ff.
9, 35	Lc. 22, 26	S. 314. 354
37[b]	Lc. 10, 16	S. 318
41	Mt. 10, 42	S. 322. Anm. 1
42	Lc. 17, 2	S. 323
43. 45. 47	?	S. 326
50	Lc. 14, 34	S. 324
10, 11. 12	Lc. 16, 18	—[4]
31	Mt. 20, 16 (Lc. 13, 30)	S. 348
35—41	Lc. 22, 24	—[5]
38[b]. 39[b]	Lc. 12, 50	S. 352 f.
42	Lc. 22, 25	(S. 354)
43. 44	Lc. 22, 26	S. 314. 354
45	Lc. 22, 27	—[6]
11, 15—17	Joh. 2, 14—16	—[7]
23	Lc. 17, 6	S. 374 ff.

1) Vgl. die späteren Erläuterungen zu Lc. 4, 16—30.

2) Das Urevangelium enthielt zwei Abordnungsreden, die eine an die Zwölfe (Lc. 9, 1—5) und die andere an die Siebenzig (Lc. 10, 1—16). Marcus (und nach ihm der erste Evangelist) liess beide Texte in einander fliessen.

3) Vgl. meine späteren Erläuterungen zu Lc. 12, 1.

4) Vgl. die nachfolgenden Erläuterungen zu Mt. 19, 9.

5) Vgl. die nachfolgenden Erläuterungen zu Mt. 20, 20 ff. und Lc. 22, 24.

6) Vgl. die späteren Erläuterungen zu Lc. 22, 27 und die dort gegebenen aussercanonischen Paralleltexte.

7) Vgl. Weiss, Leben Jesu I. 386 ff.

Marcusstelle.	Standort der Quelle.	Weiss, Marcus-evangelium.
11, 25. 26	?	S. 374. 377 Anm. 1
27—33	Joh. 2, 18	—[1])
12, 28—34	Lc. 10, 25—28	S. 400
38—40	Lc. 11, 43	S. 403 ff.
13, 9—13	Lc. 12, 11. 12	S. 415 ff.
15. 16	Lc. 17, 31	S. 420
21	Lc. 17, 23	S. 425
30	Lc. 19, 44	—[2])
32	Act. 1, 7	—[3])
34—37	Lc. 12, 36—42	S. 431 ff.
14, 3—9	Joh. 12, 1—8	—[4])
25	Lc. 22, 18	—[5])
28	?	—[6])
61[b]—64	Lc. 22, 66—77	—[7])
65	Lc. 22, 63—65	—[7])
15, 16—20	Joh. 19, 1—5	—[8])

Ausser diesen vorstehend verzeichneten Umschaltungen hat Marcus vielleicht noch manche andere vorgenommen, die wir zu controlieren nicht mehr im Stande sind. Vielleicht hat der Evangelist manche in eine frühere Zeit gehörenden Ereignisse in den letzten Aufenthalt Jesu zu Jerusalem verlegt, der ja bei ihm als der einzige jerusalemische Aufenthalt erscheint. Wenigstens macht der Abschnitt Mc. 11, 12—13, 37 den Eindruck einer redaktionellen Gruppierung. Auch haben vielleicht in den beiden

1) Vgl. Weiss, Leben Jesu I, 390 f.

2) Vgl. Hom. Clem. III, 15 p. 40, 12 und die späteren Erläuterungen zu Lc. 21, 32.

3) Vgl. die späteren Erläuterungen zu Act. 1, 7. — Auch der zu dieser Gruppe gehörige Vers Mc. 13, 31 (= Mt. 24, 35 = Lc. 21, 33) beruht wahrscheinlich ebenfalls auf einer Einschaltung. Vgl. Tert. adv. Marc. IV, 33.

4) Vgl. Weiss, Leben Jesu II, 441 f.

5) Vgl. die späteren Erläuterungen zu Lc. 22, 18.

6) Die Weglassung dieses Verses im Tenor des Evangelienfragments von Fajjum zeigt deutlich, dass derselbe ursprünglich nicht hierher gehörte.

7) Vgl. die späteren Erläuterungen zu Lc. 22, 63—77.

8) Vgl. die nachfolgenden Erläuterungen zu Mt. 27, 27—30.

Theilen der eschatologischen Rede Mc. 13 noch einige Umstellungen stattgefunden im Sinne einer für die nächste Nähe erwarteten Parusie. Wahrscheinlich aber waren die Motive für diese Umschaltungen meist sehr einfacher Natur, nämlich gegeben durch die Art der Abfassung, nach welcher das Marcusevangelium entstanden sein dürfte. Den Hauptperikopen, welche als Grundlage für die mündlichen Vorträge des ἑρμηνευτής Marcus dienen sollten, fügte er aus anderen Stellen des vorcanonischen Evangeliums erläuternde und ergänzende Sprüche und nöthigenfalls auch Erzählungen bei. So entstand ganz von selbst das Gruppensystem, welches er angebahnt und welches dann der erste Evangelist weiter ausgebaut hat.

Daher war das Marcusevangelium nach seiner Anlage eine Sammlung ausgewählter Texte, aus dem Urevangelium entnommen, durch umgeschaltete Sprüche aus derselben Quelle erläutert und durch petrinische Erinnerungen ergänzt.

Man kann in demselben vier Hauptgruppen unterscheiden:

1. Die galiläische Wirksamkeit: Mc. 1, 9—7, 23;
2. die Zeit der Wanderungen in Galiläa und den angrenzenden Ländern: Mc. 7, 24—9, 50;
3. die Wirksamkeit in Judäa und besonders Jerusalem: Mc. 10, 2—13, 37;
4. die Leidens- und Auferstehungsgeschichte: Mc. 14, 1—16, 8.

Dem Ganzen war der kurze Bericht über den Täufer (Mc. 1, 1—8) als Einleitung vorangesetzt. Die beiden Haupthälften aber:

Mc. 1, 9—9, 50 Wirksamkeit in Nordpalaestina,
10, 2—16, 8 Wirksamkeit und Ereignisse im Süden Palaestinas

waren wie durch eine Klammer verknüpft durch die compendiöse Nachricht Mc. 10, 1ª: *κἀκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, an deren Stelle Lucas seine grosse Einschaltung Lc. 9, 51—18, 14 eingefügt hat.

Aus dieser Analyse des Marcusevangeliums ergibt sich die zutreffende Richtigkeit der durch den Presbyter Johannes über diese Schrift abgegebenen und durch Papias uns erhaltenen Urtheile. Marcus gab nur Ausschnitte aus der evangelischen Geschichte (ἕνια γράψας); was er gab, führte er im Detail aus

(*ἀκριβῶς ἔγραψεν*); in diesen Detailausführungen und in den sonstigen Zuthaten theilte er petrinische Erinnerungen mit (*ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*); durch seine zahlreichen Umschaltungen einerseits und umfangreiche Weglassungen andererseits führte er eine solche Darstellung der evangelischen Geschichte herbei, welche keineswegs der ursprünglichen Ordnung der Ereignisse (*οὐ μέντοι τάξει*) entsprach. Dieses strenge Urtheil des Presbyters: *οὐ μέντοι τάξει* — beweist, dass er einen zuverlässigen Massstab für die ursprüngliche Ordnung (*τάξις*) der evangelischen Stoffe besessen haben muss. Diesen Massstab in der von dem Presbyter erwähnten Matthäus-Schrift: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (Eus. III, 39, 16) zu suchen, liegt sehr nahe. In diesem Falle konnte jedoch der Presbyter den canonischen Matthäus nicht gemeint haben, da derselbe, in der Anordnung der evangelischen Stoffe von Marcus abhängig, von dem Urtheil: *οὐ μέντοι τάξει* — mit betroffen wird. Besass dagegen der Presbyter Johannes die Kenntniss des vorcanonischen Matthäus, so konnte er an der Vergleichung des Marcus mit dem vorcanonischen Matthäus noch deutlicher, als es uns möglich ist, feststellen, wie oft und in welcher Weise Marcus von der ursprünglichen Ordnung (*τάξις*) der ältesten Evangelienquelle abgewichen war.

Jedenfalls musste es für die Weiterentwickelung der evangelischen Literatur von einschneidender Bedeutung werden, dass der neue Rahmen der evangelischen Geschichtsdarstellung, welchen Marcus durch seine umfangreichen Weglassungen und durch seine zahlreichen Umschaltungen geschaffen hatte, für das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* massgebend wurde, also gerade für dasjenige Evangelium, welches, an die Spitze des neutestamentlichen Canons tretend, die Auffassung der evangelischen Geschichte von Seiten der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch bisher in erster Linie beeinflusst hat.

---

§ 4.

Die Composition des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*.

Unbeschadet der auf die beiden Hauptquellen bezüglichen Zweiquellentheorie haben wir, um vollständig den Sachverhalt

zur Darstellung zu bringen, fünf Elemente zu unterscheiden, aus denen das εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον sich auferbaut. Nämlich

1. eine vorcanonische Quelle für Mt. 1. 2;
2. das Marcusevangelium
3. das Urevangelium

als Hauptquellen;

4. Stücke einer petrinisch-jerusalemischen Tradition;
5. die vom Redaktor eingefügten alttestamentlichen Citate.

Dass für Mt. 1. 2 dem Evangelisten eine schriftliche Quelle vorlag, ergibt sich aus drei Beobachtungen: erstlich aus dem Umstande, dass die vom Redaktor hier eingefügten alttestamentlichen Citate (Mt. 1, 22; 2, 15; 2, 17; 2, 23) ganz in derselben Weise wie die übrigen Citate derart als redaktionelle Zuthaten zu einem schriftlichen Quellentexte sich geben; zweitens aus einer genauen sprachlichen Analyse, welche Schritt für Schritt einen hebräischen Urtext erkennen lässt; drittens aus der Überschrift: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (=תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ), welche Überschrift nicht auf Mt. c. 1—28, sondern nur auf c. 1. 2 anwendbar ist und die Quellenschrift anzuzeigen scheint, aus welcher der Evangelist seine Nachrichten über die Geburt und die Kindheit Jesu schöpfte. Das Nähere bezüglich Mt. 1. 2 bleibt demjenigen Hefte, welches „das Kindheitsevangelium" (Mt. 1. 2. Lc. 1. 2) behandelt, vorbehalten.

Bezüglich der ersten Hauptquelle, welche von Mt. 3, 1 ff. an fliesst, kann ich mich auf Weiss beziehen, welcher einerseits in seinem „Marcusevangelium" (1872) durch mühsame Detailuntersuchung die Abhängigkeit des ersten Evangeliums von der Marcusquelle nachgewiesen, andrerseits in seinem „Matthäusevangelium" (1876) in zusammenfassender Weise festgestellt hat, dass mit Ausnahme einiger ganz kleiner Stücke — diese sind namentlich in Mc. 1,23—28; 1, 35—39; 3, 19—21; 4, 26—29; 8, 22—26; 12, 41—44; 13, 36. 37 zu erkennen — „der ganze Inhalt des Marcus in unser Evangelium übergegangen" ist, „und zwar in derselben Anordnung und Gruppierung, obwohl dieselbe bei Marcus keineswegs immer eine chronologische, sondern meist von schriftstellerischen Motiven geleitet ist" (Weiss, Matthäusevangelium S. 13 f.). Dies zeigt sich auch besonders darin, dass die von Marcus vorgenommenen Umschaltungen im ersten Evangelium meist ebenfalls dieselbe Stelle wie im Contexte des Marcus

einnehmen. Gänzlich weggelassen sind von den Umschaltungen des Marcus nur zwei, nämlich Mc. 10, 38^{b}. 39^{b} (verglichen mit Mt. 20, 22. 23) und Mc. 11, 25. 26 (wozu in Mt. 6, 14. 15 eine Parallele, aber nicht der identische Text). In sechs Fällen hat der Redaktor des ersten Evangeliums die Umschaltung des Marcus wieder aufgehoben und die betreffenden Texte an der ursprünglichen Stelle (nach dem Urevangelium) eingefügt, nämlich Mc. 1, 2= Mt. 11, 10; Mc. 3, 22—27 = Mt. 12, 24—29; Mc. 3, 28. 29 = Mt. 12, 31 32; Mc. 4, 23 = Mt. 13, 9; Mc. 4, 24^{b} = Mt. 7, 2; Mc. 9, 41= Mt. 10, 42, wie man sich durch eigene Forschung sowie durch die Untersuchungen im Marcusevangelium von Weiss leicht überzeugen kann. In weiteren fünf Fällen hat der Redaktor des ersten Evangeliums die von Marcus umgeschalteten Textbestandtheile anderweit umgeschaltet und ihnen einen neuen Platz — wenn auch nicht den ursprünglichen — angewiesen. Man vgl. Mc. 3, 16—19 = Mt. 10, 2. 3; Mc. 4, 21 = Mt. 5, 15; Mc. 4, 22= Mt. 10, 26; Mc. 9. 35 = Mt. 23. 11; Mc. 9, 50^{a} = Mt. 5, 13. Die übrigen 36 Umschaltungen nehmen im *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* die analoge Stellung ein, welche ihnen Marcus in seinem Contexte gegeben hatte. Man vgl.

Mc.	Mt.	Mc.	Mt.	Mc.	Mt.
1, 7. 8	3, 11	9, 43 ff.	18, 8. 9	13, 9—13	24, 9—14
2. 28	12, 8	10, 11. 12	19, 9	15. 16	17. 18
4, 25	13, 12	31	30	21	23
30—32	31. 32	35—41	20, 20—24	30	34
6, 1—6	53—58	42	25	32	36
8—13	10, 3 ff.	43. 44	26. 27	34—37	42
8, 12	16, 4	45	28	14, 3—9	26, 6—13
15	6	11, 15—17	21, 12. 13	25	29
34	16, 24	23	21	28	32
35	25	27—33	23—27	61—64	63—66
9, 37^{b}	17, 5	12, 28—34	22, 34—40	65	67. 68
42	18, 6	38—40	23, 5—7	15. 16—20	27, 27—31

Die in den ursprünglichen Pragmatismus der evangelischen Geschichte am tiefsten eingreifende Umschaltung, welche Marcus vorgenommen hat, war ohne Zweifel die Verlegung der Tempelreinigung in den letzten Aufenthalt Jesu zu Jerusalem, wie

überhaupt eine solche Gruppierung der Stoffe, dass der Schein einer nur einmaligen Anwesenheit Jesu in Jerusalem von selbst entstand. Der vierte Evangelist berichtigt diese ungeschichtliche Anordnung des Marcus, indem er zeigt, dass die Tempelreinigung (wie auch die Frage der Hierarchen nach Jesu Vollmacht) in die Zeit seines ersten öffentlichen Auftretens zu Jerusalem gehört, wovon selbst bei Marcus ein Symptom in dem περιβλεψάμενος πάντα (Mc. 11, 11) erhalten ist. Der erste Evangelist liess diese Bemerkung, mit welcher er Nichts anzufangen wusste, weg und gab dafür Mt. 21, 15 eine Notiz: ἰδόντες τὰ θαυμάσια ἃ ἐποίησε, zu welcher Joh. 2, 23: θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει — eine Parallele vorliegt, welche die ursprüngliche Identität der Vorgänge bezeugt. Gleichwohl folgt der erste Evangelist auch hier der ihn gänzlich beherrschenden Pragmatik des Marcus. (Vgl. dazu Mandel, Die Vorgeschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Berlin 1892. S. 181. 308. Weiss, Leben Jesu. I, 390 f.). Auch die compendiöse Notiz Mc. 10, 1ª, für welche Lucas die grosse Einschaltung Lc. 9, 51—18, 14 gegeben hat (vgl. § 3), ist in das erste canonische Evangelium (Mt. 19, 1) übergegangen. Aus alledem ersieht man, dass die Marcusquelle von entscheidender Bedeutung für die Pragmatik des εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον geworden ist.

Die zweite Hauptquelle, welche der erste Evangelist benützte, war die „Apostolische Quelle", wie Weiss sie am liebsten nennt, oder die „Synoptische Grundschrift" (Feine) oder die „Logia" (Holtzmann, Wendt) oder das „Vorcanonische Evangelium" oder das „Urevangelium" oder wie man sie sonst bezeichnen mag. Für die Pragmatik des ersten Evangeliums ist diese Quelle gänzlich bedeutungslos geblieben. In derselben praeponderierten jedenfalls die Redestoffe über die rein geschichtlichen Elemente. Diese Redestoffe, mit kurzen, skizzierenden Erzählungen lose verknüpft, waren zwar — wie man aus Lucas ersehen kann — chronologisch geordnet, aber doch so, dass nicht ein concinner Pragmatismus, sondern nur eine äusserlich referierende Aneinanderreihung der Erzählungs- und Redestoffe vorlag. Dabei waren die Erzählungsstoffe viel kürzer gefasst als in der detaillierenden, ausschmückenden Darstellung des Marcus. Nach dieser Richtung hat B. Weiss gleichfalls Wesentliches zur Aufhellung des Sachverhaltes beigetragen, indem er

zeigt, wie in verschiedenen Perikopen der erste Evangelist an Stelle der ausschmückenden Erzählung des Marcus die kürzere und einfachere Relation des Urevangeliums wieder hergestellt hat. Man beachte namentlich folgende Perikopen, bei denen schon die Vergleichung der Verszahl einen deutlichen Fingerzeig gibt:

Mc.	Mt.	Weiss, Marcus-evangelium.
1, 40—45	8, 2—4	S. 71 ff.
2, 1—7	9, 1—3	S. 77 ff.
5, 1—20	8, 28—34	S. 170 ff.
21—43	9, 18—26	S. 183 ff.
9, 14—27	17, 14—18	S. 303 ff.

Hat in solchen vereinzelten Fällen der erste Evangelist dem kürzeren und einfacheren Quellentext des vorcanonischen Evangeliums den Vorzug gegeben vor der ausgeschmückten Marcus-Relation, so kann man doch noch viel häufiger den gleichzeitigen Einfluss beider Quellentexte auf die Gestaltung des ersten Evangeliums beobachten. Vgl. das Einzelne bei Weiss.

Da aber Marcus den Reden Jesu ein nur untergeordnetes Interesse entgegengebracht und den grössten Theil derselben in sein Evangelium nicht mit aufgenommen hat, so tritt der vorwiegende Einfluss der vorcanonischen Quelle gerade auf diesem Gebiete besonders hervor. Und dennoch hat auch nach dieser Seite Marcus auf den ersten Evangelisten vielfach bestimmend eingewirkt. Namentlich das von Marcus eingeführte Gruppensystem und die von ihm angewendete Methode der Umschaltungen hat der canonische Matthäus nicht nur acceptiert — so Mt. 16, 24—28 = Mc. 8, 34—9, 1 —, sondern auch seinerseits durch grössere Redecompositionen weiter ausgebildet. Vgl. Mt. 13, 1—52 = Mc. 4, 1—34; Mt. 10, 1—41 = Mc. 6, 6—11; Mt. 24, 1—25, 46 = Mc. 13, 1—37, auch Mt. 23, 1—39 = Mc. 12, 38—40. Eine neue Gruppierung von Redestoffen hat der erste Evangelist mit der grossen Redecomposition Mt. 5, 3—7, 27 hergestellt. Der Grundstock dazu war allerdings in der vorcanonischen Quelle gegeben, wie sich aus Lc. 6, 20—49 deutlich erkennen lässt. Und dieser Grundstock war etwas umfänglicher als die Bergrede bei Lucas. Aber dass der ursprüngliche Context der Bergpredigt

von dem ersten Evangelisten durch zahlreiche Umschaltungen und Einschaltungen von Redestoffen erweitert worden ist, die in der Quellenschrift ganz andere Stellen eingenommen haben, wird durch die analytische Vergleichung mit Lucas evident. Hierin hat Weiss vollkommen richtig gesehen, wenn er (Matthäusevangelium S. 20) sagt, dass die von dem ersten Evangelisten neben Marcus benützte vorcanonische Quellenschrift „hauptsächlich Redestoffe enthielt, deren ursprünglicher Zusammenhang sich noch überwiegend bei Lucas erhalten hat, während sie bei Matthäus theils zu grösseren Redecompositionen zusammengefügt, theils an die aus Marcus entlehnte Geschichtserzählung angeknüpft oder sonst aus sachlichen Gründen frei verwandt erscheinen."

Durch diese schriftstellerische Methode einer gleichzeitigen Abhängigkeit von zwei Quellen sind auch die s. g. „Doubletten" entstanden, d. h. solche Redetheile, welche zwar sämmtlich aus dem Urevangelium stammen, aber das eine Mal aus dem Context des Marcus und meist auch nach dessen Fassung, das andere Mal direkt aus der vorcanonischen Quellenschrift in das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* übergegangen sind. Man vergleiche folgende Parallelen

aus der Marcusquelle	bei Marcus	direkt aus den Logia.
Mt. 13, 12	Mc. 4, 25	Mt. 25, 29
16, 4	8, 12	12, 39
24	34	10, 38
25	35	39
17, 5	9, 37[b]	40
18, 8. 9	43. 45. 47	5, 29. 30
19, 9	10, 11. 12	32
30	31	20, 16
20, 26. 27	43. 44	23, 11
21, 21	11, 23	17, 20
24, 9. 10. 13. 14	13, 9—13	10, 17—22
23	21	24, 26
42	34—37	25, 13—15.

Diese Doubletten sind die sichersten Symptome für die Richtigkeit der Zweiquellentheorie, die untrüglichen Wegweiser der

Quellenscheidung, gewissermassen das ABC der synoptischen Evangelienkritik. Und wer etwa an der Hand von Weiss (Marcusevangelium) der Untersuchung dieser Doubletten seine Aufmerksamkeit widmet, wird daraus am besten angeleitet werden, die schriftstellerische Art des ersten Evangelisten zu verstehen und zu erkennen, wie derselbe das eine Mal von dem vorcanonischen Evangelium direkt, das andere Mal indirekt, nämlich durch die Vermittelung des Marcus abhängig ist.

Neben diesen beiden Hauptquellen — der vorcanonischen und der Marcusquelle — sind die aus petrinisch-jerusalemischer Tradition stammenden Stoffe des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* von untergeordneter Bedeutung. Petrinisch ist die Einschaltung Mt. 14, 28—31 und die Perikope Mt. 17, 24—27. Jerusalemische Stoffe sind enthalten in Mt. 27, 3—10; 27, 52. 53; 27, 62—66; 28, 2—4. 9—15. Ausserdem ist noch in Mt. 19, 10—12 ein Textbestandtheil, welcher essenische Färbung an sich trägt, zu recognoscieren. Diese Stoffe, sowohl von Marcus als von dem Urevangelium unabhängig, zeigen eine gewisse Analogie zu der jerusalemisch-petrinischen Tradition, welche im ersten Theile der Apostelgeschichte (Apg. 1—12) fliesst.

Sämmtliche Quellenstoffe, welche der erste Evangelist verwendet hat, sind durch die Compositionskunst desselben zu einem wohlgeordneten Ganzen vereinigt und werden durch eine Anzahl alttestamentlicher Citate zusammengehalten, in welchen man die ureigensten Zuthaten und die leitenden Gesichtspunkte des Evangelisten zu erkennen hat. Es sind im Ganzen 12 Citate, nämlich fünf aus Jesaias (Jes. 7, 14 = Mt. 1, 22. 23; Jes. 6, 9. 10 = Mt. 13, 14; Jes. 9, 1. 2 = Mt. 4, 14; Jes. 42, 1—4 = Mt. 12, 17; Jes. 53, 4 = Mt. 8, 17), eines aus Jeremias (Jerem. 31, 15 = Mt. 2, 17), eines aus Hosea (Hos. 11, 1 = Mt. 2, 15), eines aus Sacharja (Sach. 9, 9 = Mt. 21, 4), zwei aus den Psalmen (Ps. 21, 19 = Mt. 27, 35; Ps. 78, 2 = Mt. 13, 35), zwei aus alttestamentlichen Apokryphen (Mt. 2, 23; 27, 9), wodurch der Redaktor des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* seine Auffassung der evangelischen Geschichte nachdrücklich zu erkennen gegeben hat. Die Hand des Redaktors zeigt sich in diesen Citaten erstlich an der Thatsache, dass in der Marcusquelle (wie in den Lucasparallelen) von diesen Citaten keine Spur sich findet, sodann zweitens an der Selbstständigkeit, mit welcher der Evangelist den hebräischen Urtext

dabei behandelt, und drittens an der Form der Citation, welche sich gleich bleibt, mögen die Citate der Quelle des Kindheitsevangeliums oder der Marcusquelle oder der synoptischen Grundschrift eingefügt sein. Man vgl.

Mt. 1, 22: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος
„ 2, 15: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος
„ 4, 14: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος
„ 12, 17: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος
„ 21, 4: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος
„ [27, 35: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου]
„ 2, 23: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου
„ 8, 17: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος
„ 13, 35: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου Ἡσαΐου λέγοντος
„ 2, 17: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος
„ 27, 9: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος
„ 13, 14: καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα.

Dabei ist es beachtenswerth, dass das aus dem bei den Nazaräern gebräuchlichen apokryphischen Jeremias-Buche stammende Citat Mt. 27, 9 (vgl. die Erläuterung zu dieser Stelle) und das anonyme Citat Mt. 2, 23: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, welches auf dieselbe oder eine verwandte apokryphische Quelle hinweist, von dem Redaktor des εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον mit derselben Formel und mit derselben Autorität eingeführt wird, wie die canonischen Texte des Alten Testaments, — ein Hinweis auf die altjudenchristlichen Nazaräer, aus deren Mitte und für deren Benützung der erste Evangelist seine Schrift vornehmlich verfasst zu haben scheint. So wenig als möglich sollte das Neue in Jesu Erscheinung und Lehre als Neues den Lesern ent-

gegentreten; vielmehr sollte Alles, was Jesus gethan, gelehrt und erlebt, als Erfüllung von Gesetz und Propheten, als Vollendung der alttestamentlichen Heilsökonomie erscheinen.

Von dieser Absicht geleitet, hat der Evangelist auch den Spruch Mt. 5, 17 aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen und ihm durch seine thematische Stellung an der Spitze der Bergpredigt und damit auch an der Spitze seiner ganzen Schrift eine solche Bedeutung gegeben, dass Jesus lediglich als Erfüller von Gesetz und Propheten erscheinen musste. Welche entscheidenden Folgen für die ganze Auffassung der Lehre und der Person Jesu die Zerschlagung seiner Reden und die Neugruppierung der einzelnen Redebestandtheile nach sich ziehen musste und wie wichtig es daher ist, nicht blos den ursprünglichen Text, sondern auch den originalen Context der einzelnen Redebestandtheile wieder herzustellen, wird sich bei der Untersuchung von Mt. 5, 17 ganz besonders deutlich zeigen. Von diesem thematisch zugespitzten Spruch aus lässt sich im Zusammenhang mit den alttestamentlichen Citaten, wodurch der Redaktor seine Schrift pointiert hat (vgl. auch Mt. 5, 17: *πληρῶσαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας* mit der Citationsformel: *ἵνα πληρωθῇ* κτλ.), erst voll und ganz die Absicht und die Compositionskunst begreifen, durch welche die verschiedenen Quellenstoffe unter der Hand des Evangelisten zu einer — der judenchristlichen Auffassung besonders congenialen — einheitlichen Darstellung der evangelischen Geschichte zusammengewachsen sind.

---

§ 5.

Das Evangelienfragment von Fajjum.

In diesen Einleitungsparagraphen können einige allgemeine Vorbemerkungen über das Evangelienfragment von Fajjum nicht wohl gemisst werden. Dasselbe gehört ja recht eigentlich unter die aussercanonischen Paralleltexte. Freilich besitzt dasselbe nach seinem Gehalt nicht diejenige Bedeutung, welche manchen Paralleltexten dieser Sammlung, wie z. B. dem aussercanonischen Taufbefehl Const. V, 7, beiwohnt. Und vollends mit dem pseudopetrinischen Evangelienfragment kann sich das kleine

Fragment von Fajjum weder an Umfang noch an Wichtigkeit messen.

Einzigartig aber ist seine Bedeutung dadurch, dass es das Fragment einer Handschrift ist, welche aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts zu stammen scheint, einer Handschrift also, welche durch ihr Alter alle unsre Evangelienhandschriften bei Weitem überragt. Man bedenke nur, dass die beiden ältesten Codices, Sinaiticus und Vaticanus, höchstens aus der Mitte des vierten Jahrhunderts auf uns gekommen sind. Man erwäge ferner, dass die auf jener Papyrusrolle zu lesende Evangelienschrift, obwohl sie einen Paralleltext zu Mt. 26, 30—34 = Mc. 14, 26—30 (= Lc. 22, 33. 34) darstellt, doch aus keinem der drei synoptischen Evangelien unseres Canons geflossen ist, dass sie mithin sofort das Praejudiz erweckt, direkt oder indirekt jener vorcanonischen Quellenschrift entsprungen zu sein, welche den sog. synoptischen Evangelientypus begründet hat. Man halte sich endlich dabei vor Augen, dass, wenn diese Voraussetzung zutreffen sollte, unser Fragment eine factische Widerlegung der Ansicht von B. Weiss werden würde, wonach jene Urschrift mit der Salbung in Bethanien abgebrochen haben sollte, da dieser aussercanonische Evangelientext gerade in die Endgeschichte des Lebens Jesu hineingehört, — zugleich ein Erklärungsgrund für die befremdliche Erscheinung, dass Weiss jenen ältesten und so interessanten Rest einer verloren gegangenen aussercanonischen Evangelienschrift — vielleicht als für seine Anschauung unbequem — ignorierte und in seiner Einleitung zum N. T. nicht erwähnte.

Freilich gegen die etwaige Annahme, dass in dem Evangelienfragment von Fajjum ein direkter Rest des Urevangeliums in griechischer Übersetzung vorliege, sprechen von vornherein gewichtige äussere Umstände. Unser Papyrus gehörte einem Convolut verschiedenartigster Schriftstücke an, welche aus dem Provinzialarchive des arsinoitischen Verwaltungsbezirkes stammten. Dieser arsinoitische Nomos, jetzt Fajjum, d. i. aegyptisch „Seeland“ genannt, war unter Amenemha, dem Möris der Griechen, dem Schöpfer des Möris-Sees, (12. Dynastie 2354—2194) der Wüste abgewonnen worden und stand mit Aegypten in engster Verbindung. Da nun sowohl bei Origenes als auch bei allen aus seiner Schule hervorgegangenen

aegyptischen Theologen die Kenntniss des Urevangeliums verschwunden war, so ist es höchst unwahrscheinlich, dass in einem Theile Aegyptens eine Originalhandschrift des vorcanonischen Evangeliums sich erhalten haben sollte. Vielmehr leitet eine Notiz bei Epiphanius auf die richtige Fährte, indem er über die Valentinianer schreibt:

> *καὶ ταῦτα μὲν ἀπὸ μέρους τῶν βιβλίων αὐτῶν παρατεθέντα ἕως ὧδέ μοι εἰρήσθω. ἐποιήσατο δὲ οὗτος* (sc. *ὁ Οὐαλεντῖνος*) *τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ, ὅθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὀστέων ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορά, ἔν τε τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσινοίτῃ καὶ Θηβαΐδι καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς παραλίας καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτῃ.* Haer. XXXI, 7. p. 171 B.

Hiernach hatten sich Reste der valentinianischen Gnosis und ihrer Literatur in Aegypten bis auf die Zeiten des Epiphanius erhalten, und zwar nicht blos in den aegyptischen Hauptstädten, sondern speciell auch in dem von Epiphanius neben anderen Provinzen ausdrücklich namhaft gemachten Seitendistrikt von Arsinoë (*Ἀρσινοΐτῃ*), von wo auf der Synode von Chalcedon (451) der Bischof Kalosirios (*Καλοσίριος ἐπίσκοπος Ἀρσινοΐτου*) mit seinem Diakonus Julius als Dolmetscher (*ἑρμηνεύοντος αὐτὸν Ἰουλίου διακόνου*) erschien (vgl. Hug, Einleitung I, 357) — zum Beweis, dass zu den Zeiten des Epiphanius († 403) bei dem Verkehr mit Arsinoë die Kunde über die dasigen kirchlichen Zustände keineswegs abgeschnitten war. Mit dieser Nachricht des Epiphanius, wonach in Arsinoë ein Hauptsitz der valentinianischen Gnosis gewesen ist, harmoniert auf das Beste eine Stelle des Muratorischen Canons. Am Schlusse desselben, nämlich dort, wo die vom kirchlichen Gebrauch auszuschliessende haeretische Literatur aufgeführt wird, lesen wir lin. 81. 82:

> arsinoi autem seu valentini. vel mitiadeis nihil in totum recipemus.

Es war eine vollständige Verkennung des Sachverhalts, wenn Jacobus Schuurmans Stekhoven in seiner „Academisch Proefschrift: Het Fragment van Muratori" (Utrecht 1877) das dunkle „arsinoi" in „Marcionis" umwandeln wollte. Viel

besser hat bezüglich dieses Punktes Zahn in seiner griechischen Reconstruktion das Richtige getroffen, wenn er obigen lateinischen Text folgendermassen wiedergibt:

τοῦ δὲ Ἀρσινοΐτου Οὐαλεντίνου καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ οὐδὲν πάντως ἀποδεχόμεθα —,

nur dass diese Zahnsche Retroversion dem Namen „mitiadeis" nicht gerecht wird, hinter welchem zweifellos der kleinasiatische Montanist Miltiades, der eigentliche Schöpfer der montanistischen Literatur, zu suchen ist, nach welchem die von Eusebius (H. E. V, 16) erwähnte und excerpierte anonyme antimontanistische Schrift ad Avircium Marcellum den Montanismus als *τὴν τῶν κατὰ Μιλτιάδην λεγομένων αἵρεσιν* bezeichnet und auf welchen sich höchstwahrscheinlich im Muratorischen Fragment lin. 84. 85 auch die Worte: assianom [l. Asianum] catafrycum [l. cataphrygum] constitutorem (d. i. den kleinasiatischen Begründer des kataphrygischen Montanismus) beziehen. Jedenfalls ist abgesehen hiervon die valentinianische Literatur in dem Canon Muratori mit dem Namen „arsinoi" aufs Engste verknüpft. Nach alle dem liegt die Vermuthung nahe, dass das in dem Provinzialarchiv des arsinoitischen Verwaltungsbezirkes aufgefundene Fragment zu den *λείψανα* der valentinianischen *βίβλοι* gehört habe, welche noch zu des Epiphanius Zeiten dort aufbewahrt wurden. Und da der Papyrusstreifen von Fajjum, selbst wenn er aus einer Homilie stammen sollte, das Fragment eines aussercanonischen Evangelientextes enthält, so liegt die weitere Vermuthung auf demselben Wege, dass es sich um ein Bruchstück desjenigen Evangeliums handele, welches bei den Valentinianern in Gebrauch war. Dieses war aber, wie wir aus den Excerpten des Valentinianers Theodotus (Exc. Theod. § 67. ap. Clem. Al. p. 985 vgl. Agrapha S. 385) wissen, das sog. *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους*. Sollte diese Vermuthung zutreffen, so würde sich unsere Kenntniss des Aegypterevangeliums um ein Bedeutendes erweitern. Es würde sich ergeben, dass diese haeretische Evangelienschrift neben den tendenziös entstellten Partien, welche wir aus Clemens Al., Hippolyt und Epiphanius kennen, auch solche Abschnitte enthalten habe, welche tendenzlos den canonischen Evangelien parallel liefen. Diese Annahme aber liegt ja ohnehin in der Linie der Wahrscheinlichkeit, sofern die patristischen Schriftsteller von den hae-

retischen Evangelienschriften nur diejenigen Abschnitte heraushoben, welche durch ihre haeretische Tendenz und durch tendenziöse Umgestaltung der Evangelienstoffe sich auszeichneten, dagegen die den canonischen Evangelien harmlos parallel laufenden Partien ignorierten. Dass es solche Partien in den haeretischen Evangelien gab, ersehen wir aus dem Hebräerevangelium, welches uns durch zahlreiche Reste verhältnissmässig am besten bekannt ist. Aus diesen Resten ersieht man, dass das Hebräerevangelium — parallel dem ersten canonischen Evangelium — eine fortlaufende Darstellung des Wirkens Jesu von seiner Taufe im Jordan bis zu seiner Auferstehung enthalten hat. In Betreff des Aegypterevangeliums bietet das von Epiphanius (Haer. LXII, 2. p. 514 A) erhaltene Fragment (abgedruckt in den Agrapha S. 391 f.) eine Parallele zu Mt. 28, 19 und lässt mithin vermuthen, dass dieses Evangelium auch eine Passions- und Auferstehungsgeschichte enthalten habe, — wie solches ja auch nach dem jüngst entdeckten Fragment bei dem Petrusevangelium zu constatieren ist. Da nun das Fragment von Fajjum ein Bruchstück aus der Passionsgeschichte darstellt, so läge nach dieser Seite kein Bedenken vor, dasselbe der Passionsgeschichte des Aegypterevangeliums zuzuschreiben, wobei nur (wie bei dem Petrusevangelium) die Frage entsteht, aus welcher letzten Quelle es entnommen ist.

Vorerst aber kommt die endgiltige Feststellung des Textes in Betracht, wobei auf die Harnacksche Untersuchung (Agrapha S. 483—497) und auf die dort vollständig verzeichnete Literatur zu verweisen ist, an deren Spitze Bickells Aufsatz in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie (1885. III. S. 498—504) durch erstmalige Bekanntmachung des Fragmentes die erste Stelle einnimmt. So kommt aus neuester Zeit namentlich in Betracht Bickells „Ein letztes Wort über das Papyrus-Evangelium". Mittheilungen aus der Sammlung des Papyrus Erzherzog Rainer. 1892. Letztes Heft.

Aus der Vergleichung dieser beiden Aufsätze Bickells erkennt man die Schwierigkeiten, mit welchen die endgiltige Wiederherstellung des Textes verknüpft ist, da das Fragment in sehr beschädigtem Zustand auf uns gekommen ist. Aber obwohl namentlich die Anfangsbuchstaben sehr undeutlich und die Seitenränder stark verletzt sind, so ist doch mit Hilfe der cano-

nischen Parallelen in den meisten Punkten die Reconstruction des Textes möglich geworden. Im Nachstehenden gebe ich nun drei verschiedene Textgestalten, aus deren Vergleichung man ersehen kann, wo die Schwierigkeiten liegen. Die in Klammern gesetzten Partien sind die durch Conjektur ergänzten Textbestandtheile.

A. Bickells früherer Text (1885).

. . . . . [μετα το]
φαγειν ως εξ εθους πα[ντες εν ταυτῃ]
τῃ νυκτι σκανθαλισ[θησεσθε κατα]
το γραφεν· παταξω τον [ποιμενα και τα]
προβατα διασκορπισθησ[ονται. ειποντος]
[το]υ πετ· και ει παντες ο[υκ εγω προσθεις]
ο αλεκτρυων δις κοκ[κυξει και συ πρωτον]
[τρις α]παρν[ησῃ με] . . . . .

B. Bickells jetziger Text (1892).

. . . . . [προ του με μεταλ-]
λαγειν· ωσαυτως· πα[ντες εν ταυτῃ]
τῃ νυκτι σκανδαλισ[θησεσθε κατα]
το γραφεν· παταξω τον [ποιμενα, και τα]
προβατα διασκορπισθησ[ονται· ειποντος]
[το]υ πετρου· και ει παντες ο[υκ εγω· ετι αυ-]
[τῳ·] ο αλεκτρυων δις κοκ[κυξει, και συ]
[πρωτον τρις α]παρν[ησῃ με] . . . . . .

C. Der von mir reconstruierte Text.

. . . . . [και ειπεν εν τῳ απαλ-]
λαγειν ωσαυτως· πα[ντες εν ταυτῃ]
τῃ νυκτι σκανδαλισ[θησεσθε κατα]
το γραφεν· παταξω τον [ποιμενα, και τα]
προβατα διασκορπισθησ[ονται. ειποντος]
[το]υ πετ· και ει παντες ο[υκ εγω, ειπεν ο]
[κς·] ο αλεκτρυων δις κοκ[κυξει, και συ]
[πρωτον τρις α]παρν[ησῃ με] . . . . . .

Auf Grund dieses letzten Textes erfolgt nun die Analyse des Einzelnen in den nachfolgenden Erläuterungen zu Mt. 26, 30—34.

Ein Gesammturtheil über die letzte Quelle des Fragmentes wie diejenige des pseudopetrinischen Evangelienfragmentes soll erst im Schlusshefte dieses Werkes auf Grund der Einzeluntersuchungen zum Ausdruck kommen.

---

§ 6.

Das pseudopetrinische Evangelienfragment.

Zu den Bruchstücken des nazaräischen und ebionitischen *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* sowie des enkratitischen *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* ist neuerdings durch die Entdeckung von Akhmim ein Fragment des doketischen *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* gekommen, welches an Ausdehnung und Bedeutung alle anderen aussercanonischen Evangelienfragmente bei Weitem übertrifft. Die Bedeutung dieses pseudopetrinischen Evangelienfragmentes liegt zunächst auf kirchengeschichtlichem Gebiete durch Aufhellung des vielfach in Dunkel gehüllten und doch bis in die apostolische Zeit hinaufreichenden Doketismus, sodann aber auch auf dem Gebiete der Evangelienforschung, sofern man zum ersten Male an einem zusammenhängenden grösseren Fragment ersehen kann, welche evangelischen Stoffe die haeretischen Schriftsteller benützten und in welcher Weise sie dieselben redigierten. Und da das pseudopetrinische Fragment gerade die Passions- und Auferstehungsgeschichte betrifft, so wird die Wichtigkeit dieses Fundes dadurch um Vieles grösser. Denn gerade auf dem Gebiete der Passions- und Auferstehungsgeschichte tappt die bisherige Evangelienkritik bezüglich der vorcanonischen Quellen völlig im Dunkeln, so sehr, dass, wie wir sahen, B. Weiss, in welchem die Evangelienforschung zu einem gewissen Abschluss gekommen war, die Quelle des Urevangeliums nur bis zur Salbung in Bethanien fliessen, dagegen für die Passions- und Auferstehungsgeschichte vollständig versiegen liess. Mehr noch als das Fragment von Fajjum regt der Fund von Akhmim die Frage an, ob nicht auch die synoptischen Relationen über Jesu Passion und Auferstehung auf der vorcanonischen Urschrift fussen. Die bisherige — so aussergewöhnlich schnell angewachsene — Literatur über unser Fragment legt lautes Zeugniss ab von dem

hohen evangelienkritischen Interesse, welches durch diese epochemachende Entdeckung allenthalben geweckt worden ist.

A. Die Bezeugung des εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον.

Im Vergleich zu den canonischen Schriften, deren patristische Bezeugung bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufreicht, beginnen die patristischen Nachrichten über das doketische Evangelium erst mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, nämlich mit Serapion, der um 200 n. Chr. lebte.

1. Serapion.

Serapion war der achte Inhaber des zuerst von Evodius (vgl. Agrapha S. 427 f.) und sodann von Ignatius verwalteten antiochenischen Bischofsstuhles. Und wie Ignatius — nach dem Zeugniss seiner Briefe — in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bereits gegen den Doketismus den Kampf zu führen hatte, so erhielt auch Serapion an der Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts Veranlassung, sich gegen den Doketismus zu wenden. Und zwar war es das inzwischen entstandene doketische Evangelium, welches in der Parochie von Rhossus (ἐν τῇ κατὰ Ῥωσσὸν παροικίᾳ) eingedrungen und durch einige Anhänger des Doketismus verbreitet, von Serapion aber anfänglich im Vertrauen auf die Rechtgläubigkeit der Gemeinde und vor näherer Kenntniss der Schrift als harmlos geduldet und erst später bei sorgfältiger Einsicht dieser doketischen Evangelienschrift als haeretisch bedenklich verpönt worden war. Die Nachricht über diese Vorgänge verdanken wir dem Eusebius (H. E. VI, 12), welcher aus einem darauf bezüglichen Briefe des Serapion an die Gemeinde zu Rhossus einen Passus wörtlich mittheilt. Eusebius nennt dabei diesen Brief einen λόγος περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου, während Serapion selbst das Evangelium dieser Haeretiker, οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν, mit den Worten: τὸ ὑπ' αὐτῶν προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον bezeichnet und damit zugleich die Pseudonymität dieser Schrift kenntlich macht.

2. Origenes.

Der nächste Zeuge ist Origenes, welcher Comm. in Mt. X, 17 das Petrusevangelium in folgender Weise erwähnt: τοὺς

δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου, ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας. Man sieht, ein Vertrauen bringt Origenes dieser παράδοσις nicht entgegen. Er stellt das ἐπιγεγραμμένον κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον mit dem apokryphischen βίβλος Ἰακώβου auf eine Stufe.

3. Eusebius.

Erst hundert Jahre später findet sich wieder eine literarische Erwähnung des Doketen-Evangeliums, und zwar durch Eusebius, welcher bei der Aufzählung der pseudopetrinischen Literatur (τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων — τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν) auch τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον nennt und dabei ausdrücklich sagt, dass ein kirchlicher Schriftsteller der Zeugnisse dieser Schriften sich nicht bediene (ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις — Eus. H. E. III, 3, 2). An diese eusebianische Notiz wird man noch in besonderer Weise durch den Umstand erinnert, dass in dem Mönchsgrab von Akhmim zugleich zwei Fragmente der pseudopetrinischen Literatur, des Evangeliums und der Apokalypse, aufgefunden worden sind. Noch einmal in dem grossen Verzeichnisse der canonischen und apokryphischen Literatur (H. E. III, 25) thut Eusebius des Petrusevangeliums als zu den von den Haeretikern aufgebrachten pseudapostolischen Schriften gehörig (τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας) Erwähnung.

4. Hieronymus.

In der Schrift de vir. illustr. c. 1 (sub voce Simon Petrus) notiert Hieronymus im Anschluss an Eus. H. E. III, 3, 2 die pseudopetrinische Literatur, zu welcher er seinerseits noch das Judicium Petri hinzufügt. Ebenso erwähnt er das Petrusevangelium s. v. Serapion mit folgenden Worten: composuit et alium de Evangelio, quod sub nomine Petri fertur, librum ad Rhosensem Ciliciae ecclesiam, quae in haeresin ejus lectione diverterat. Sophronius hat die Worte des Hieronymus in folgender Weise wiedergegeben: συνέταξε καὶ ἄλλο περὶ τοῦ εὐαγ-

γελίου, ὅπερ ἐπ' ὀνόματι Πέτρου φέρεται, πρὸς την ἐν Ῥόσῳ τῶν Κιλίκων ἐκκλησίαν βιβλίον, ἥτις εἰς τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ ἐξεστράφη καί τινας εἰς ἀνάγνωσιν τῆς τούτου αἱρέσεως μετήνεγκεν.

5. Theodoretus.

Theodoret (Haer. Fab. II, 2) überrascht uns mit der Nachricht, dass das pseudopetrinische Evangelium auch bei den Nazaräern im Gebrauch gewesen sei: *οἱ δὲ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσι τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον, καὶ τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρημένοι,* wobei es auffällt, dass Theodoret diese Nazaräer nicht als Christen, sondern als *Ἰουδαῖοι* charakterisiert.

7. Decretum Gelasii.

Das gelasianische Decret de libris recipiendis führt in bemerkenswerter Berührung mit Origenes „evangelium nomine Petri apostoli apocryphum, evangelium nomine Jacobi minoris apocryphum" unmittelbar nebeneinander auf.

Es sind — abgesehen von dem Fragment Serapions — ausserordentlich dürftige Nachrichten, welche wir über das pseudopetrinische Evangelium bisher besassen. Seine Verbreitung scheint hauptsächlich in einigen syrischen und kleinasiatischen Gebieten und in Aegypten, dieser Brutstätte für die Haeresen, aber auch dieser Fundstätte alter Urkunden, stattgefunden zu haben. Sein doketisch-haeretischer Charakter steht von vorn herein ausser Zweifel und berechtigt uns in diesem Falle auf das Beste, von einem Tendenz-Evangelium zu reden und an demselben Tendenzkritik zu üben, d. h. in dem uns wieder geschenkten Fragmente Alles aufzusuchen, was der doketischen Tendenz entspricht.

B. Der Doketismus.

Die Geschichte des Doketismus, über welchen eine einzige und noch dazu kleine Monographie, eine Erstlingsschrift des jüngeren Niemeyer, vorhanden zu sein scheint[1]), ist ausser-

1) De Docetis. Commentatio historico-theologica. Scripsit Hermannus Agatho Niemeyerus. Halae, in Libraria Orphanotrophei, 1823. Gr. 8. 49 Seiten. Serapions Fragment bei Eusebius hat Niemeyer wie einiges Andere merkwürdiger Weise übersehen, auch die Nennung der

ordentlich fragmentarisch. Der Doketismus ist vielfach eine Begleiterscheinung anderer Haeresen gewesen. Seine frühen Anfänge kann man ersehen aus dem Umstande, dass der bereits von Papias (120) beglaubigte erste Johannesbrief den Doketismus voraussetzt und bekämpft. Der Name der Doketen aber tritt uns erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts entgegen. Weder die apostolischen Väter — und unter ihnen nicht einmal Ignatius — noch Justin und Irenaeus nennen die Doketen. Die erste Erwähnung dieses Namens findet man bei Clemens Al. — Strom. VII, 17, 108 p. 900: *αἱ δὲ ἀπὸ δογμάτων ἰδιαζόντων, ὡς ἡ τῶν Δοκιτῶν* (sc. *αἱρέσις*) — und in dem oben erwähnten Fragment Serapions: *οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν.* Selbst Epiphanius hat kein besonderes Capitel über die Doketen, deren Namen er nirgends zu erwähnen scheint. Am meisten bietet noch Hippolyt. Refut. haer. VIII. 10, und doch wenig genug.

Als Begleiterscheinung zahlreicher anderer Haeresen war der Doketismus weit verbreitet und die Sache wohl bekannt. Niemeyer führt im 3. Capitel seiner Schrift unter den Docetis singulis auf: Dositheus, Kleobios, Saturninus, Valentinus, Ptolemäus, Isidorus, Bardesanes, Marinus, Harmonius, Tatianus, die Enkratiten, Cerdo, Marcion u. A. Und Credner hat (Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften I, 440, sowie in seiner Abhandlung „Über Essäer und Ebioniten" S. 253 f.) darauf hingewiesen, dass Enkratiten und Ebioniten mit ihrer Christologie den Doketen sich angeschlossen haben, wodurch die von Theodoret gegebene Nachricht bezüglich des Gebrauches des doketischen Petrusevangeliums bei den Nazaräern ihren befremdenden Eindruck verliert.

Die Sache freilich, die der Doketismus vertrat, ist als eine selbstständige Erscheinung bereits von Ignatius in solcher Weise gekennzeichnet und als eine der grössten Gefahren der Kirche so energisch bekämpft worden, dass man daraus auch die allmähliche Genesis des Namens, womit später der Doketismus (*ἡ δόκησις*) und seine Anhänger (*Δοκηταί*) bezeichnet wurden, erkennen kann.

Im Nachstehenden gebe ich (vollständiger als Niemeyer)

Doketen bei Clemens Al. Gleichwohl habe ich Wichtiges, wie das Folgende zeigt, von ihm entnehmen können.

die bei Ignatius auf den Doketismus bezüglichen und gegen denselben gerichteten Aussagen.

Trall. c. 10. p. 52, 3. *τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν.*

Smyrn. c. 2. p. 84, 5. *ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες.*

Smyrn. c. 4. p. 86, 11. *εἰ γὰρ τὸ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν, κἀγὼ τὸ δοκεῖν δέδεμαι.*

Smyrn. c. 1. p. 82, 10. *πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα —, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, — ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρῴδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί.*

Trall. c. 9. p. 50, 15. *ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν —, ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν.*

Magn. c. 11. p. 40, 3. *πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου· πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἧς ἐκτραπῆναι μηδενὶ ἡμῶν γένοιτο.*

Man erkennt aus der Vergleichung dieser Stellen, dass es gegenüber der doketischen Verflüchtigung der evangelischen Thatsachen dem Ignatius darauf ankam, deren Geschichtlichkeit zu betonen, ferner dass der Doketismus nicht etwa blos an dem *πάθος* und der *ἀνάστασις* sich vergriff, sondern ebenso sehr an der *γέννησις* und an den übrigen *πραχθέντα*, ja auch an dem *φαγεῖν* und *πιεῖν* Jesu, endlich, dass Ignatius bei der Bekämpfung des Doketismus an die Aussagen des schon zu seiner Zeit sich bildenden apostolischen Symbols sich gehalten hat[1]).

1) Über diesen Punkt vgl. den Excurs über das altorientalische Symbol, sowie die Erläuterung zu Mt. 5, 10 und den dort begründeten Hinweis, dass *ἀληθῶς ἐδιώχθη* = *ἀληθῶς ἔπαθεν* identisch sind. Die Nichterwähnung der *ἀνάληψις*, die im Symbol des Aristides und des Justin nicht fehlt, motiviert sich durch die Betonung der *ἀνάληψις* von Seiten der Doketen. Als ein besonderer Zug ist noch zu erwähnen die Verwerfung der Eucha-

Zweckentsprechend schliessen sich hieran die Aussagen des mit dem Redaktor der Constitutionen identischen Verfassers der Pseudo-Ignatianen.

Trall. c. 10. p. 190, 24. *τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσι, τὸ δοκήσει γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἀληθῶς ἀνειληφέναι σῶμα, καὶ τῷ δοκεῖν τεθνηκέναι, πεπονθέναι οὐ τῷ ὄντι.*

Tars. c. 2, p. 208, 18.
οἱ μέν, ὅτι Ἰησοῦς δοκήσει ἐγεννήθη καὶ δοκήσει ἐσταυρώθη καὶ δοκήσει ἀπέθανεν.

Philipp. c. 4. p. 218, 24.
διὸ καὶ ἔν τισιν ἐνεργεῖ ἀρνεῖσθαι τὸν σταυρόν, τὸ πάθος ἐπαισχύνεσθαι, τὸν θάνατον δόκησιν καλεῖν, τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν περικόπτειν.

Philad. c. 6. p. 236, 30.
ἐάν τις πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ὁμολογῇ καὶ τὴν κτίσιν ἐπαινῇ, δόκησιν δὲ λέγῃ τὴν ἐνσωμάτωσιν καὶ τὸ πάθος ἐπαισχύνεται, ὁ τοιοῦτος ἤρνηται τὴν πίστιν.

Trall. c. 6. p. 186. 19. *τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν διαβάλλουσιν· ἐπαισχυνόμενοι τὸν σταυρόν, τὸ πάθος ἀρνοῦνται καὶ τὴν ἀνάστασιν οὐ πιστεύουσιν.*

Trall. c. 9. p. 188, 32. *ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη καὶ ἐκ θεοῦ καὶ ἐκ παρθένου — ἀληθῶς ἀνέλαβε σῶμα.*

Smyrn. c. 1. p. 242, 30. *καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκὶ ἀληθῶς.*

c. 3. p. 244, 25. *ὅτι ἀληθῶς καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἐγήγερται.*

c. 4. p. 246, 1. *εἰ γὰρ τῷ δοκεῖν ἐν σώματι γέγονεν ὁ κύριος, καὶ τῷ δοκεῖν ἐσταυρώθη, κἀγὼ τῷ δοκεῖν δέδεμαι.*

Const. VI, 26. p. 189, 7. *ἀρνοῦνται γὰρ καὶ τὴν κατὰ σάρκα αὐτοῦ γέννησιν, τὸν σταυρὸν ἐπαισχύνονται, τὸ πάθος καὶ τὸν θάνατον ἀδοξοῦσι, τὴν ἀνάστασιν ἀγνοοῦσι.*

---

ristie von Seiten der Doketen. Vgl. Smyrn. c. 7. p. 88, 18: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν.* Es war nur folgerichtig, dass mit der Leugnung des wirklichen Leidens und des wirklichen Todes Jesu auch das Todesmahl hinfällig wurde.

Letztere Stelle, welche in der Urschrift der Didascalia fehlt, ist ein neuer Beweis für die Identität des Pseudo-Ignatius mit dem Redaktor der Constitutionen. Übrigens kann man bemerken, wie die *δόκησις* — an Stelle des in den echten Ignatianen herrschenden *τὸ δοκεῖν* — der technische Ausdruck für den Doketismus geworden ist.

Bezüglich des von Jesus geübten Essens und Trinkens gestaltete sich der Doketismus, wie das von Clemens Al. aus dem Briefe des Valentinus *πρὸς Ἀγαθοπόδα* gebrachte Excerpt deutlich zeigt, folgendermassen: „*πάντα*“, *φησίν*, „*ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν, θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.*“ Strom. III, 17, 59. p. 538.

Auch was Epiphanius (Haer. XXIII, 1 p. 63 B) von dem Doketismus des Satornilus berichtet, kann gewiss verallgemeinert und auf alle Doketen ohne Unterschied angewendet werden. Er sagt: *Χριστὸν δὲ καὶ αὐτὸν φάσκει ὁ γόης ἐν σχήματι ἀνθρώπου ἐληλυθέναι καὶ ἰδέᾳ μόνῃ, τὰ πάντα δὲ ἐν τῷ δοκεῖν πεποιηκέναι, τουτέστι τὸ γεγεννῆσθαι δοκεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴ γεγεννῆσθαι, τὸ περιπατεῖν, ὀπτάνεσθαι, τὸ πεπονθέναι.*

Wie man sich aber das doketische Wandeln und die doketischen Erscheinungen Jesu des Näheren ausmalte, darüber geben zwei wichtige Notizen Auskunft, welche Niemeyer beigebracht hat.

Die erste Notiz stammt aus den Akten des zweiten nicaenischen Concils (a. 787) und findet sich in Mansii Collectione conciliorum Tom. XIII p. 169 (Act. conc. Nicaeni II act. V), wo der Diakonus Epiphanius *ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων* Folgendes referiert: *ποτὲ βουλόμενος τὸν Ἰησοῦν κρατῆσαι, ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλλον. ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφῶντός μου αὐτὸν ἄϋλον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκείμενον, καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν ..... ἐβουλόμην δὲ πολλάκις σὺν αὐτῷ βαδίζων ἰδεῖν, εἰ ἴχνος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς φαίνεται· ἑώρων αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἑαυτὸν ἐπαίροντα*[1]). Als dies verlesen worden war, erhob

1) Der griechische Text abgedruckt bei Zahn, Acta Joannis S. 219.

sich nach dem Concilbericht der Bischof Tarasius, indem er ergänzend bemerkte: *ἐν ταῖς περιόδοις ταύταις ἐγράφη, ὅτι οὔτε ἤσθιεν οὔτε ἔπινεν οὔτε ποσὶν τὴν γῆν ἐπάτει, τὰ παρόμοια τῶν φαντασιαστῶν.*

Wie diese Nachricht, so ist auch die andere für das Verständniss des pseudopetrinischen Doketenevangeliums von grossem Werthe. Bei Photius nämlich (Cod. 114) findet sich über den Doketismus des Leucius Charinus folgende Mittheilung: *λέγει δὲ μήδ' ἐνανθρωπῆσαι ἀληθῶς, ἀλλὰ δόξαι καὶ πολλὰ πολλάκις φανῆναι τοῖς μαθηταῖς νέον καὶ πρεσβύτην καὶ παῖδα, καὶ μείζονα καὶ ἐλάττονα καὶ μέγιστον ὥστε τὴν κορυφὴν ἔσθ' ὅτε μέχρις οὐρανόν.* Vgl. Zahn, Acta Joannis S. 215 f.

Von der allergrössten Wichtigkeit ist endlich noch ein weiteres und grösseres Bruchstück, welches Niemeyer (p. 7) aus den Akten des nicaenischen Concils, bezw. aus den während des Concils auszugsweise verlesenen *περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων* (bei Mansi XIII, 171) beibringt. Nach dem Berichte dieses apokryphischen Buches hatte Jesus vor seiner Gefangennahme mit seinen Jüngern zum Vater gebetet, und war dann seinen Feinden entgegengegangen, gefangen, verurtheilt und ans Kreuz geheftet worden. Johannes war, durch diesen Anblick in tiefste Traurigkeit versetzt, in eine Höhle am Oelberg geflohen. Dort erschien ihm der erhöhte Jesus mit folgenden Worten:

> *Ἰωάννη. τῷ κάτω ὄχλῳ ἐν Ἱεροσολύμοις σταυροῦμαι, καὶ λόγχαις νύσσομαι καὶ καλάμοις ὄξος τε καὶ χολὴν ποτίζομαι· σοὶ δὲ λαλῶ, καὶ ὃ λαλῶ, ἄκουσον· ἐγώ σοι ὑπέβαλον ἀνελθεῖν εἰς τοῦτο τὸ ὄρος, ὅπως ἀκούσῃς ἃ δεῖ μαθητὴν παρὰ διδασκάλου μανθάνειν καὶ ἄνθρωπον παρὰ θεοῦ. καὶ εἰπὼν ταῦτα* — so fährt nun Johannes fort — *ἔδειξέ μοι σταυρὸν φωτὸς πεπηγμένον, καὶ περὶ τὸν σταυρὸν ὄχλον πολύν, μίαν μορφὴν μὴ ἔχοντα, καὶ ἐν αὐτῷ ἦν μορφὴ μία καὶ ἰδέα ὁμοία· αὐτὸν δὲ τὸν κύριον ἐπάνω τοῦ σταυροῦ ἑώρων σχῆμα μὴ ἔχοντα, ἀλλά τινα φωνὴν μόνον· φωνὴν δὲ οὐ ταύτην τὴν ἡμῖν συνήθη, ἀλλά τινα ἡδεῖαν καὶ χρηστὴν καὶ ἀληθῶς θεοῦ λέγουσαν πρὸς ἐμέ·*

Die deutsche Übersetzung bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. I. Bd. S. 451.

Ἰωάννῃ, ἕνα δεῖ παρ' ἐμοῦ ταῦτα ἀκοῦσαι· ἑνὸς γὰρ χρήζω τοῦ μέλλοντος ἀκούειν· ὁ σταυρὸς ὁ τοῦ φωτός, ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς, ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ Ἰησοῦς, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις[1]).

Nach diesen patristischen Nachrichten über den Doketismus wird es nun nicht schwer fallen, die doketischen Elemente des pseudopetrinischen Evangelienfragmentes in grösserer Vollständigkeit als bisher zu erkennen[2]). Es handelte sich dabei durchweg um eine fantastische Verflüchtigung der evangelischen Thatsachen.

C. Die doketischen Elemente des pseudopetrinischen Evangelienfragments.

Es ist nicht blos ein Recht, sondern auch eine — im kirchengeschichtlichen wie evangelienkritischen Interesse zu übende — Pflicht des Forschers, in diesem Falle nachzuspüren, ob und in wie weit die kirchengeschichtlich überlieferten Einzelzüge des Doketismus in dem *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον*, welches sein erster Gewährsmann, Serapion, als das Evangelium der Doketen bezeichnete, sich wiederfinden. Bei solcher Untersuchung ergeben sich folgende doketische Parallelen.

v. 10. *αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδένα πόνον ἔχων.*

Fast einstimmig ist das Urtheil der Kritiker darüber, dass in dieser dem Contexte eingefügten Bemerkung ein doketischer Zug zu erkennen sei. Es liegt ja auch zu sehr auf der Hand, dass durch die angebliche Schmerzlosigkeit das Kreuzesleiden Jesu wieder aufgehoben werden soll, ganz im Sinne der Doketen, welche *λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν*. Vgl. Ign. Trall. c. 10.

---

1) Bei Zahn, Acta Joannis S. 222 f. Die deutsche Übersetzung bei Lipsius S. 452 f.

2) Die Stelle aus Photius ist von einigen Erklärern des Petrusevangeliums benützt, die wichtigen Partien aber aus den Acta conc. Nic. II., soviel ich sehe, von Niemandem, auch von Zahn nicht.

v. 16. *ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους.*

Hier liegt zwar auch mit Mt. 27, 34 ein Verwandtschaftsverhältniss vor, aber in dieser canonischen Stelle fehlt nicht nur das charakteristische *ποτίζειν*, sondern es ist auch *οἶνος* und nicht *ὄξος* neben der *χολή* genannt. Dagegen bilden die Worte Jesu: *ὄξος τε καὶ χολὴν ποτίζομαι* in der doketischen Schrift: *περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων* (Mansi XIII, 171) eine vollständig zutreffende Parallele.

v. 18. *περιήρχοντο δὲ πολλοί.*

Ganz ähnlich in den *περιόδοις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* an der eben erwähnten Stelle: *καὶ περὶ τὸν σταυρὸν ὄχλον πολύν*

v. 19a. *ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με.*

Hier ist es zunächst ausser Zweifel, dass *δύναμις* eine Übersetzungsvariante des hebräischen אֵל ist und dass ein aramäisches Grundwort für *δύναμις* nicht in Betracht kommen kann. Von den LXX wird אֵל nicht blos mit *θεός*, *ἰσχυρός*, *ἰσχύς*, sondern auch mit *δύναμις* wiedergegeben. Vgl. Neh. 5, 5: וְאֵין לְאֵל יָדֵינוּ = LXX: *καὶ οὐκ ἔστι δύναμις χειρῶν ἡμῶν.* Die Wahl aber gerade dieser Übersetzung von אֵל ist ganz deutlich aus der doketischen Tendenz des Petrusevangeliums zu erklären. Unter der *δύναμις* ist die unsichtbare Persönlichkeit Jesu zu verstehen, die den am Kreuze Hängenden schon während der Kreuzigung verlassen hat (*ἀνελήφθη*). Und die Weglassung der Fragepartikel *ἱνατί* hat offenbar den Zweck, diese Voraussetzung des Doketismus ausser Frage zu stellen. Das Nähere vgl. zu Mt. 27, 46.

v. 19b. *καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.*

Wenn in den *περιόδοις* der Erzähler berichtet, dass er oftmals neben Jesu wandelnd geforscht habe, ob dieser eine Fussspur auf der Erde hinterlasse und dass er dann ihn jedesmal von der Erde aufwärts schwebend geschaut habe (*ἑώρων αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἑαυτὸν ἐπαίροντα*), so liegt ein *ἐπαίρεσθαι* (= *ἀναληφθῆναι*) während der Kreuzigung, wie schon v. 19a zeigt, erst recht im Sinne des Doketismus. Eben durch dieses *ἀναληφθῆναι* wurde das *πάθος* zu einem blosen *δοκεῖν*.

v. 26. *ἐκρυβόμεθα.*

Die *περίοδοι* erzählen, dass Johannes nach dem Anblick des Kreuzestodes Jesu auf den Oelberg geflohen sei (tristem fugisse, vgl. v. 26: *ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην*) und in einer Höhle sich verborgen habe, vgl. v. 26: *καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα.*

v. 35. *μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ.*

Hierzu vgl. in den *περιόδοις*: *ἀλλά τινα φωνήν.*

v. 39. *σταυρὸν ἀκολουθοῦντα.*

In den Schlussworten, die der während der Kreuzigung vom *σταυρός* losgelöste Jesus an Johannes richtet, wird in den *περιόδοις* eine Identification von *σταυρός* = *λόγος* = *νοῦς* = *χριστός* vollzogen: *ὁ σταυρὸς ὁ τοῦ φωτός, ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς, ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ χριστός.* Das ist eine gnostisch-doketische Verflüchtigung des *σταυρός*, dieses Inbegriffs des historischen Jesusleidens. Ähnlich geschieht es im Petrusfragment: das Kreuz wird in die Auferstehung mit hineingezogen und verliert somit seine historische Bedeutung.

v. 40. *τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς.*

Nach dem Fragment bei Photius lässt der Doket Leucius Charinus Jesum bald als einen Greis, bald als einen Jüngling, bald als gross, bald als klein erscheinen, bisweilen als so gross, dass er mit seinem Scheitel bis an den Himmel reicht: *μέγιστον ὥστε τὴν κορυφὴν ἔσθ' ὅτε μέχρις οὐρανόν.* Das letzte fast wörtlich so im doketischen Petrusevangelium.

v. 41. *φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν —*

v. 42. *καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ —*

Das doketisch personificierte Kreuz kann sogar sprechen. Ganz so in den doketischen *περίοδοι*. Da sieht Johannes Jesum oberhalb des Kreuzes (*ἐπάνω τοῦ σταυροῦ*), aber ohne Gestalt (*σχῆμα μὴ ἔχοντα*), auf eine blose Stimme reduciert (*ἀλλά τινα φωνὴν μόνον*). Ist *σταυρός* = *λόγος* = *νοῖς* = *Χριστός*

identisch, so ist die Stimme vom Kreuz selbstverständlich Christi Stimme, und er, Christus, ist schliesslich selbst zu einer blosen Stimme geworden.

v. 56. *ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη.*

Wie die Himmelfahrt bereits mit der Kreuzigung zusammenfiel (v. 19), so ist dies selbstverständlich mit der Auferstehung der Fall. Das *ἐπαίρεσθαι ἀπὸ τῆς γῆς* wiederholt sich nach doketischer Vorstellung fort und fort.

Die *δόκησις* ist vollständig: das *πάθος* ist zu einem schmerzlosen Scheinleiden geworden; der *σταυρός* ist seiner historischen Wirklichkeit entkleidet; Jesus, seiner *δύναμις* beraubt, erhebt sich vom Kreuz (*ἀνελήφθη*), wie man schon bei seinem irdischen Wandeln ihn, den Körperlosen, oft sich hat von der Erde emporheben sehen (*ἀπὸ τῆς γῆς ἑαυτὸν ἐπαίροντα*), und er reicht als der Auferstandene bis über die Himmel (*ὑπερβαίνειν τοὺς οὐρανούς*), wie man schon früher ihn oft gesehen hat bis an den Himmel reichen (*ὥστε τὴν κορυφὴν ἔσθ' ὅτε μέχρις οὐρανόν*).

Den doketischen Tendenzcharakter des pseudopetrinischen Evangelienfragments leugnen zu wollen, wie es in radicaler Weise von Manchot (Prot. Kirchenzeitung 1893. 6—9) und von Meunier (L'Évangile selon St. Pierre, Paris 1893) geschehen ist, kann doch nur aus ungenügender Orientierung über den geschichtlichen Charakter des Doketismus und der ihm verwandten haeretischen Richtungen erklärt werden.

D. Die Composition des *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον.*

Man kann in dem Fragmente dreierlei Elemente unterscheiden:

1. Stoffe mit doketischer Tendenz, zum grössten Theil ganz legendenhaft,
2. canonische und von den canonischen Parallelen nur sprachlich unterschiedene Stoffe,
3. aussercanonische Stoffe, anscheinend rein historischer Natur, ohne erkennbare Tendenz.

Der Faden, an welchem diese verschiedenen Erzählungsstoffe aufgereiht sind, ist sichtlich derselbe Faden, welcher auch das canonische Matthäusevangelium zusammenhält. Und namentlich

sind es die secundären Partien Mt. 27, 52. 53. 62—66; 28, 2—4. 11—15, an welche die apokryphen Ausmalungen des Petrusevangeliums sich angeschlossen haben. Wie das spätere judenchristliche *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* aus dem *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* entstanden ist und wie die Fragmente des enkratitischen *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* die Abhängigkeit des letzteren von dem canonischen Matthäus verrathen, so besteht auch zwischen dem doketischen *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* und dem ersten Evangelium des Canons ein besonders nahes Verwandtschaftsverhältniss. Die anderen evangelischen Reminiscenzen, welche bezüglich keines der drei übrigen canonischen Evangelien fehlen, ebenso die aussercanonischen historischen, sowie die doketisch-legendenhaften Partien sind dem Tenor des ersten Evangeliums eingefügt. Man hat demnach — wenn man aus dem Fragmente auf das Ganze schliessen will — das doketische Petrusevangelium sich vorzustellen als eine von der Geburtsgeschichte absehende, mit Mt. 3, 1 beginnende, dem Leitfaden des ersten Evangeliums folgende, von Reminiscenzen aus den übrigen drei canonischen Evangelien sowie von aussercanonischen Stoffen besserer und geringer Qualität und namentlich von doketisch-legendenhaft ausgearteten Elementen durchsetzte, in schriftstellerischer Hinsicht ziemlich nachlässige, in Folge der Heterogeneität der Stoffe von inneren Widersprüchen nicht freie Darstellung der evangelischen Geschichte, deren Ursprung — nach der Diktion zu urtheilen — wie der Ursprung des Fajjumfragments in Aegypten zu suchen sein dürfte. Speciell dafür, dass das doketische Evangelium mit Mt. 3, 1 seinen Anfang nahm, spricht die notorische Verwerfung der Geburt Jesu von Maria, wie sie bei den Doketen üblich war, sowie das Beispiel der doketisch gerichteten Evangelienredaktoren, Marcion und Tatian. Man erinnere sich bezüglich des Doketismus Tatians an Hieron. ad cap. 6. ep. ad Gal., sowie an Theodoret, Haer. Fab. I, 20: *τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν.*

Alles in Allem stand das doketische Petrusevangelium tief unter den canonischen Evangelien und verdankte diesen das Beste, was es bieten konnte, wodurch auch anfänglich ein Mann wie

Serapion hatte getäuscht werden können. Was wirklich werthvoll an dem Petrusfragmente ist, wird die Analyse des Einzelnen lehren. Und über das Verhältnis des Petrusfragmentes zu der canonischen wie zu der apokryphischen Evangelienliteratur (Didascalia-Evangelium, Aegypterevangelium [1]), Fajjum-Fragment, Pilatusakten) [2]), ferner zu den apokryphen Apostelgeschichten, sowie endlich zu verwandten patristischen Evangeliencitaten (Barnabas, Justin) wird erst im Schlusshefte ein zusammenfassendes Urtheil gegeben werden.

---

§ 7.

Überleitende Bemerkungen.

Gegenüber den vorstehend in §§ 5. 6 besprochenen aussercanonischen Evangelienfragmenten bleiben immer die canonischen Evangelien das Hauptobjekt der Untersuchung. Und ich bin der Meinung, dass ein Jeder, welcher in der innercanonischen Evangelienkritik nicht vollständig zu Hause ist, stets Gefahr läuft, das apokryphische Material zu überschätzen.

Beim Rückblick aber auf §§ 3. 4 möchte ich an dieser Stelle nochmals hervorheben, wie wichtig und immer erneuter Beachtung werth die von B. Weiss über die synoptischen Evangelien gewonnenen Forschungsergebnisse für den weiteren Gang der Untersuchung sein und bleiben müssen. Es ist nicht das Zeichen eindringender Wissenschaftlichkeit, an solchen Erscheinungen wie den Werken von B. Weiss, denen eine Lebensarbeit gewidmet gewesen ist, achselzuckend vorüber zu gehen und dann auf eigene Faust von vorn anzufangen, oder, wenn sich nach wenigen Jahren „vergeblicher Arbeit" das Problem nicht sofort erschliesst, sich ganz auf einen unfertigen Standpunkt „zurückwerfen zu lassen". Das „Problem" der Evangelienforschung ist ein so weit und vielverzweigtes und ein so ausserordentlich schwieriges, dass die Arbeit an der Lösung desselben nicht Jahre, sondern Jahrzehnte beansprucht.

---

1) Vgl. Völter, Petrusevangelium oder Aegypterevangelium? 1893.

2) Vgl. namentlich H. v. Schubert, Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments. 1893.

Ich gebe mich aber der Hoffnung hin, dass es mir schon in §§ 3. 4 gelungen sein wird, neue Seiten des Verständnisses für die Weiss'schen Untersuchungen erschlossen zu haben. Nach derselben Richtung habe ich mich bemüht, in den nachfolgenden Erläuterungen auf die Weiss'schen Arbeiten recht häufig hinzuweisen, sowohl da, wo ich mit Weiss zusammenstimme, als auch da, wo ich von ihm abweiche oder über ihn hinausgehe.

Diejenigen Seiten, nach denen ich die Weiss'sche Evangelienforschung einer Weiterbildung für dringend bedürftig erachte, sind von mir bereits in den Agrapha S. 28 f. gekennzeichnet worden. Und wenn ich wahrnehme, wie gering immer noch die Zustimmung und die vertraute Bekanntschaft ist bezüglich der wichtigsten und auch der sichersten Resultate, welche Weiss ans Tageslicht gestellt hat, so kann es nicht befremden, wenn die neuen quellenkritischen Gesichtspunkte, welche von mir grösstentheils vor meiner Bekanntschaft mit Weiss, theils auch nach dem Zusammentreffen mit seinen Untersuchungen herausgearbeitet worden sind, neben mancher lebhaften Zustimmung auch vielfach auf Widerspruch stossen, zumal da das Beweismaterial im Einzelnen bis jetzt noch nicht veröffentlicht war.

Der erste Gesichtspunkt für die Weiterbildung der Evangelienkritik ist die Zurückführung der synoptischen Parallelen auf den vorcanonischen semitischen Quellentext. Eigentlich ist dieser Punkt gar nicht neu. Schon Marsh und Credner haben früher Wege in dieser Richtung gebahnt. Und die Existenz einer hebräischen Quellenschrift für die synoptischen Evangelien ist, wenn auch das Bild noch vielfach schwankt, doch in vielen wissenschaftlichen Kreisen anerkannt. Neu ist nur der Versuch, die Ermittelung des vorcanonischen hebräischen Quellentextes ex professo zu einer Hauptaufgabe der Quellenforschung und zu einem Kriterium der Quellenscheidung zu erheben. Dabei ist es namentlich die Annahme eines (nicht aramäischen, sondern) hebräischen Quellentextes, welcher auf mehrfachen Widerstand zu stossen scheint. Jedoch ist diese Frage, wenn man überhaupt nur einen semitischen Quellentext anerkennt, von untergeordneter Bedeutung. Und sollte daher durch weitere Forschungen das Aramäische den Sieg davon tragen über das von mir vertretene Hebräisch, so würde ich mit dem Bewusstsein, diese Frage in Fluss und der Entscheidung

näher gebracht zu haben, vollkommen zufrieden sein. Bisher haben die Vertreter des Aramäischen Nichts gethan, um ihre Position ex professo im Zusammenhang mit der Quellenkritik zu vertreten. Der einzige Versuch derart, welcher von Marshall unternommen worden ist (vgl. Heft I, 93 ff.), ist aus ungenügender Bekanntschaft mit den Voraussetzungen der Quellenkritik, sowie aus nicht correcter Anwendung des Aramäischen (vgl. W. C. Allen im Expositor 1893. May. S. 386 ff.: The Aramaic Gospel) missiungen. Und was mir sonst in dieser Hinsicht theils privatim theils publice entgegengetreten ist, hat mich bisher nicht für das Aramäische als den Quellentext des Urevangeliums zu gewinnen vermocht. So kühl ich daher der endgiltigen Entscheidung dieser Frage entgegen sehe, so wenig vermag ich es für angezeigt zu halten, um des Widerspruchs mancher Recensenten willen meinen Versuch, das Hebräische als vorcanonischen Quellentext nachzuweisen, von vorn herein aufzugeben, zumal jetzt, wo durch das Petrusfragment und durch die Unmöglichkeit, den darin enthaltenen Ausdruck: *δύναμίς μου* (= אלי) auf das Aramäische zurückzuführen, meine Auffassung eine neue gewichtige Stütze empfangen hat. Ein Zurückweichen meinerseits würde vielleicht bald die ganze Frage wieder einschlafen lassen. Wie ich bezüglich Marshalls wünsche, dass er seine Forschungen nicht liegen lasse, sondern in neuer Weise wieder aufnehme, so würde ich es auch nur mit Freuden begrüssen, wenn deutsche Forscher dieser wichtigen Frage sich widmen wollten.

Freilich wenn dieses mit Erfolg und in wirklich fruchtbringender Weise geschehen soll, so ist eine Vertiefung in die Probleme der evangelischen Quellenkritik die unerlässliche Vorbedingung hierfür. Dass ohne genaue Kenntniss der detaillierten Quellen-Analyse, ohne Unterscheidung des Quellentextes und seiner redaktionellen Einkleidung, das Semitische für sich allein nicht zum Ziele führt, habe ich bei der an Marshalls Versuchen geübten Kritik (Heft I, 95 ff.) gezeigt.

Zu einer fruchtbringenden Erforschung des semitischen Quellentextes gehört ferner eine solche Kenntniss der Septuaginta und ihrer Tochterversionen, durch welche man einen Einblick in die zahlreichen Übersetzungsvarianten bezüglich der alttestamentlichen Texte, in die bunte Varietät des griechischen

Idioms gegenüber den hebräischen Quellen gewonnen hat. Es kann Jemand nach der kritischen Seite ein genauer Kenner der Septuaginta sein, ohne den Sachverhalt in Bezug auf die Übersetzungsvarianten der griechischen Versionen Alten Testamentes in ihrem Verhältniss zum hebräischen Urtext genügend erforscht zu haben. Nur so kann ich mir es erklären, dass die Forderung aufgestellt worden ist, bei der Rückübersetzung der neutestamentlichen Paralleltexte stets nur auf die genaue etymologische Bedeutung des vorauszusetzenden hebräischen Stammwortes zu reflektieren. Die nachfolgenden Einzeluntersuchungen werden durch Nachweise aus den LXX und ihren Tochterversionen in vielen Fällen zeigen, wie verschiedene Übersetzungen ein und dasselbe hebräische Stammwort im Griechischen haben konnte.

Wenn aber dabei immer wieder die Meinung zum Ausdruck kommt, dass es sich namentlich bei den patristischen und handschriftlichen Varianten nur um Synonyme handele, die für die Quellenkritik werthlos seien, also um eine vom Urtexte unbeeinflusste Weiterbildung des Juden-Griechisch in ein dem Klassischen besser angenähertes Griechisch, so erlaube ich mir darauf hinzuweisen, dass von mir im Hinblick auf diese Möglichkeit bereits (Heft I, 155) „die Hälfte der von mir in Anspruch genommenen Übersetzungsvarianten als werthlose Synonyma" von vorn herein preisgegeben worden sind, dass aber trotzdem auch nach Abzug dieser Hälfte für die synoptischen Evangelien und ihre inner- und aussercanonischen Paralleltexte eine erheblich grössere Menge von tiefgreifenden Varianten übrig bleibt, als bei dem johanneischen Evangelium, der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen zusammengenommen. Derjenige also, welcher bezüglich dieser innerhalb des Neuen Testamentes einzigartigen, nur bei den synoptischen Evangelien hervortretenden, literärischen Erscheinung die von mir angestrebte Erklärung (durch das Zurückgehen auf den gemeinsamen hebräischen Quellentext) verwirft, wird sich unmöglich der Verpflichtung entziehen können, einen anderen und besseren Erklärungsgrund darzubieten. Ich meinerseits kenne — abgesehen von den Übersetzungsvarianten der Septuaginta und ihrer Tochterversionen — nur noch Eine Analogie, nämlich die mannigfaltige Buntheit der lateinischen Übersetzungsvarianten, wie solche namentlich

von Rönsch der theologischen Welt vor die Augen geführt worden ist. Wie diese lateinischen Übersetzungsvarianten aus dem Griechischen, so stammen die synoptischen Übersetzungsvarianten aus dem Hebräischen. Dass wir es bei dem ältesten Stadium der lateinischen Bibel wirklich mit Übersetzungsvarianten zu thun haben, zeigt am besten Tertullian, welcher in der Regel den griechischen Text gebrauchend, denselben — oft kurz nach einander — verschiedentlich übersetzt und ausserdem die Versuche und Anfänge schon vorhandener lateinischer Übersetzungen kennt und erwähnt. Vgl. adv. Marc. II, 9: Quidam enim de Graeco interpretantes — adv. Marc. V, 4: haec sunt enim duo testamenta, sive duo ostensiones, sicut invenimus interpretatum — adv. Prax. c. 5: Ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere —. Ich meine, diese Beispiele müssten genügen, um von den Anfängen einer lateinischen Bibel zu Tertullians Zeiten endgiltig auch diejenigen zu überzeugen, welchen der von mir Heft I, 38 f. gegebene Nachweis nicht genug gewesen ist, und müssten aus den lateinischen Übersetzungsvarianten, welche schon Tertullian kannte, Rückschlüsse auf die Genesis der griechischen Parallel-Varianten ziehen lassen [1]).

Nur noch einige Bemerkungen über meine quellenkritischen Grundsätze seien an dieser Stelle gestattet.

Bezüglich der Abhängigkeit der apostolischen Lehrschriftsteller, namentlich des Paulus, von dem vorcanonischen Evangelium bemerke ich, dass dieser Punkt erst im Lucasevangelium

1) Selbstverständlich finden sich unter den Varianten der Septuaginta und der Itala auch zahlreiche Synonyma, welche nicht durch direktes Zurückgehen auf den hebräischen oder griechischen Text entstanden, sondern als sprachliche Verbesserungen der Abschreiber zu erklären sind. Nach dieser Seite gebe ich für die Übersetzungen und Redaktionen des Urevangeliums die Hälfte der Synonyma preis. Aber dass man überhaupt in den Handschriften und Tochterversionen der Septuaginta sowie in den altlateinischen Versionen der Evangelien so massenhaften Varianten und Synonymen begegnet, ist nur aus der Freiheit zu erklären, mit welcher man Übersetzungen zu verbessern und fortzubilden wagte. An urschriftlichen Werken hätte man sich niemals getraut in dieser Weise sich zu vergreifen. Man vergleiche das johanneische Evangelium, welches nur einen sehr geringen Procentsatz solcher synonymen Varianten — und noch dazu sehr untergeordneter Art — aufweist.

stärker hervortreten und hauptsächlich in dem späteren Werke „Canonische Parallelen" seine ausführliche Darstellung finden wird.

Ebenso kann ich von einer Vertheidigung meiner Anschauung über den Codex Bezae bei der gegenwärtigen Veranlassung füglich absehen und mich an der Freude begnügen, die Untersuchungen über diesen einzigartigen Codex wieder kräftig angeregt zu haben. Im Matthäusevangelium treten seine Varianten wenig hervor; noch viel geringer sind sie im Marcus und im johanneischen Evangelium; dasselbe gilt mit einzelnen — allerdings sehr interessanten Ausnahmen, wo es aber weniger sich um Varianten, als um einige aussercanonische Zusätze handelt — von der Apostelgeschichte. Nur für den Lucastext fliesst in D ein aussergewöhnlicher Reichthum wichtiger Varianten und interessanter Zusätze, bezw. aussercanonischer Textbestandtheile. Und nur für Lucas nehme ich mit Credner den fortgehenden Einfluss einer aussercanonischen Quelle an, — ein Punkt, welcher weniger als bisher geschehen, übersehen werden darf.

Mögen die Kenner aus diesen Bemerkungen wahrnehmen, dass die meinen Werken zu Theil gewordene Kritik nicht unberücksichtigt gelassen ist. Zu weiterer Berücksichtigung im Einzelnen findet sich Gelegenheit genug.

Schliesslich ist noch zu bemerken, dass alle Matthäus- und Marcus-Stellen, zu denen Lucas-Parallelen vorhanden sind, und somit alle synoptischen Paralleltexte, welche wir in dreifacher canonischer Textgestalt besitzen, ihre Ergänzung durch aussercanonische Paralleltexte und ihre evangelienkritische Behandlung im nächsten Hefte finden werden.

Das pseudopetrinische Evangelienfragment und seine canonischen Parallelen.

Der Asteriscus bezeichnet diejenigen Stellen, bei welchen der betreffende Text zur Untersuchung gelangt.

Ps.-Petr.	Mt.	Mc.	Lc.	Joh.
v. 1	27, 24^{a} *			
2	26$_{b}$	15, 15^{b}	23, 25^{b} *	19, 16^{a}
3—5^{a}	57. 58	43	50—52 *	38
5^{b}	26^{b}	15^{b}	25^{b} *	16^{a}
6	27 *	16		16^{b}
7^{a}	28 *	17^{a}		2^{b}
7^{b}	29^{b} *	18·		3^{a}
8	29^{a} *	17^{b}		2^{a}
9	30 *	19		3^{b}
10^{a}	38	27	33^{b} *	18
10^{b}	(26, 63^{a})	(14, 61^{a})	33^{b} *	
11	27, 37	15, 26	38 *	19
12	35	24	34^{b} *	23. 24
13. 14			39—41 *	(33)
15	45	33	44 *	
16	48. 34	36. 23	36 *	29
17	25 *			
18	45	33	44 *	
19^{a}	46 *	34		
19^{b}	50	37	46 *	30^{b}
20	51^{a}	38	45^{b} *	
21. 22	51^{b} *			
23. 24	59. 60	46	53 *	40
25			48 *	
26. 27			49 *	(16, 20)
28			48 *	
29—34	62—66 *			
35—44	28, 2—4 *			
45. 47—49	11—15 *			
46	27, 24^{b} *			
50—54	28, 1	16, 1—4	24, 1. 2 *	
55. 56	5—7	5—7	3—8 *	
57	8	8	9 *	
58—60				21, 1. 2 *

Texte und Untersuchungen.

Mt. 3, 4 = Mc. 1, 6.

a. Ev. sec. Hebr. ap. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 A.
καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι αγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ.

b. Mt. 3, 4.
αὐτὸς δὲ, ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ [Syr. Cur.: *ἦν ἐνδεδυμένος ἔνδυμα*] *ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.*

c. Mc. 1, 6.
καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ ἔσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.

d. Cod. Cantabr. Mc. 1, 6.
ἦν δὲ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος δέρρην καμήλου καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.

Obwohl B. Weiss (Marcusevangelium S. 43) Mt. 3, 4—6 = Mc. 1, 5. 6 nicht aus der vorcanonischen Quelle geschöpft sein lässt, so sprechen doch die aussercanonischen Varianten für das Gegentheil, sofern *δέρρις* = *ἔνδυμα* = אַדֶּרֶת (vgl. Sach. 13, 4: אַדֶּרֶת שֵׂעָר = LXX: *δέρρις τριχίνη*, Jos. 7, 21: אַדֶּרֶת = Variante: *ἔνδυμα*) und ebenso *βρῶμα* = *τροφή* = אֹכֶל (vgl. z. B. Hiob 20, 21: אָכְלוֹ = LXX: *βρώματα* = Symmachus: *τροφή*) die Spuren des hebräischen Quellentextes erkennen lassen. Dass da-

gegen die Variante des Hebräerevangeliums: *ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ* (*ἐγκρίς* = לְשַׁד oder צַפִּיחִת vgl. Num. 11, 8: יְהִיָה טַעְמוֹ כְּטַעַם לְשַׁד חַשְׁמַן = LXX: *καὶ ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου* — ferner Ex. 16, 31: וְטַעְמוֹ כְּצַפִּיחַת בְּדְבָשׁ = LXX: *τὸ δὲ γεῦμα αὐτοῦ ὡς ἐγκρὶς ἐν μέλιτι*) neben dem quellenmässigen *ἀκρίς* (= חָגָב, essbare Heuschrecke) eine im vegetarianischen Interesse unternommene judenchristliche Fälschung des griechischen Textes und ein schlagender Beweis für die von Haus aus griechische Conception des Hebräerevangeliums ist, darüber vgl. man Agrapha S. 344. Eine ähnliche Textänderung im enkratitischen Interesse scheint Tatian vorgenommen zu haben, worauf mich Prof. Nestle aufmerksam macht. In dem Journal of Biblical Literature 1891. X. p. 153—155 theilt Isaac H. Hall zwei Citate mit, wornach es wahrscheinlich wird, dass Tatians Diatessaron die „Heuschrecken" (ebenso wie es das Hebräerevangelium thut) beseitigt und an ihrer Statt nicht „Oelkuchen", sondern „Bergmilch" eingesetzt hat, eine Lesart, welche sich bei Ciasca nicht findet. Das eine der von Hall mitgetheilten Citate geht durch Vermittelung von Ebed Jesu (1300) zurück auf einen von Jesudad (um 852) verfassten Commentar zum N. T. Den auf Mt. 3, 4 bezüglichen Text gibt Hall in folgender Weise wieder:

> „And his food was locusts and wild honey." — But the Diatessaron says, His food indeed was honey and milk of the mountains.

Das andere Citat stammt von Barhebraeus, dem älteren Zeitgenossen von Ebed Jesu, und zwar aus dessen Commentar zu Matthäus, wo es nach Hall heisst:

> but in the Diatessaron „milk and honey" is written.

Hiernach scheint es ausser Zweifel zu sein, dass anstatt der canonischen Fassung Tatian geschrieben hatte: *ἡ δὲ τροφὴ αὐτοῦ ἦν γάλα καὶ μέλι ἄγριον* — und dass diese aus enkratitischem Interesse vorgenommene Textfälschung bei der Überarbeitung des Diatessaron nach den Grundsätzen der canonischen Textrecension (vgl. Heft I, 44), wie sie in dem arabischen Diatessaron Ciasca's vorliegt, beseitigt und der ursprüngliche Text wieder hergestellt worden ist. Die Kenntniss der erwähnten Textfälschung ist um so wichtiger, als man aus den übrigen

Resten des Diatessaron, die uns erhalten sind, auf derartige offenbar haeretisch-tendenziöse Textänderungen bisher nicht gestossen sein dürfte [1]).

Mt. 3, 14.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 88. p. 315 D.
καὶ οὐχ ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι.

b. Eclog. proph. § 7: Clem. Al. p. 991.
καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ ἐβαπτίσατο μὴ χρῄζων αὐτός.

c. Epiph. Anaceph. p. 153 C.
βαπτισθεὶς ὑπὸ Ἰωάννου, οὐκ ἐπιδεόμενος λουτροῦ.

d. Ev. sec. Hebr. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 C.
καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον.

e. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 99.
in baptismo nullam sibi gloriam attribuit, quia dicebat: Me oportet a te baptizari.

f. Mt. 3, 14:
ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με;

g. Hilarius Comment. in Matth. III, 5.
ipse quidem lavacri egens non erat.

Früher geneigt, Mt. 3, 14. 15 für eine secundäre Einschaltung des Redaktors zu halten, bin ich durch die patristischen und aussercanonischen Parallelen zu der Überzeugung gelangt, dass schon in der vorcanonischen Evangelienquelle ein Taufgespräch zwischen Jesu und Johannes dem Taufakt vorangegangen ist. Die Veranlassung zu demselben wird erst verständlich durch die aufs Beste beglaubigte Licht- und Feuererscheinung, welche vor der Taufe von Jesu ausging. Vgl. die Belege dazu aus Justin, Epiphanius, Ephraem Syr., Pseudo-Cyprian, Cod. Vercellensis und Sangermanensis, wozu auch die Sibyllinischen Orakel sich gesellen, namentlich aber die Darstellung der severianischen Taufliturgie (in den Agrapha S. 357—361). Durch diese Licht- und Feuererscheinung war der Täufer so er-

1) Bei dieser Veranlassung bemerke ich mit dem Ausdruck der Dankbarkeit für manche werthvolle Notiz wie die obige, die ich von Prof. Nestle erhalten habe, dass derselbe sich auch bereit erklärt hat, eine Correktur meines Werkes mit zu lesen.

schüttert, dass er der Taufe Jesu sich weigerte. Die ursprüngliche Form dieser Weigerung scheint in der severianischen Taufliturgie erhalten zu sein, nämlich in den Worten des Täufers: Fieri non potest, ut rapinam assumam. Im Talmud handelt ein ganzer Tractat von der מְעִילָה, d. i. Raub am Heiligen, während גזל vom Raub am profanen Eigenthum gebraucht wird. In diesem Sinn ausgelegt, passt das Wort des Täufers von der rapina = ἁρπαγμός vorzüglich zur Situation. Nachdem Johannes nach der Licht- und Feuererscheinung in Jesu den Heiligen Gottes ahnend erkannt hat, hält er es für einen Raub an diesem Heiligen, ihn unter die Taufe zur Busse zu beugen und auf eine und dieselbe Linie mit den profanen Sündern zu stellen. Auf die damit ausgesprochene Weigerung folgte dann im engsten Zusammenhang das Bekenntniss des Täufers: *ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι.* Auf Grund dieses Wortes wird Jesus genannt: *οὐχ ὡς ἐνδεὴς τοῦ βαπτισθῆναι* (Just.) = *οὐκ ἐπιδεόμενος λουτροῦ* (Epiph.) = lavacri non egens (Hilar.) = *μὴ χρῄζων* (Eclog.). Jedenfalls repräsentieren die synoptischen Taufberichte eine wahrscheinlich durch Marcus gekürzte und von den beiden anderen Evangelisten im Wesentlichen adoptierte Relation, welche der erste Evangelist aus der Quelle zum Theil (in Mt. 3, 14. 15), aber immer noch nicht in ihrer ursprünglichen Vollständigkeit ergänzte. — Dunkel wird das Wort von der rapina immer bleiben, aber um so mehr auch fortgesetzter Beachtung werth.

Mt. 3, 15.

a. Ign. ad Smyrn. I, 1. p. 82, 13.
βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ.

b. Pseudo-Ign. ad Smyrn. I. p. 242, 28.
βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ.

c. Epiph. Anaceph. p. 153 C.
βαπτισθεὶς ὑπὸ Ἰωάννου . . . ., ὅπως πληρωθῇ, ὡς αὐτὸς ἔφη, πᾶσα δικαιοσύνη.

d. Epiph. Haer. LXII, 5. p. 516 D.
καὶ τοῦ σωτῆρος λέγοντος· ἄφες ἄρτι, ὅπως πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη.

e. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 4. p. 41.
et dicit: Permitte nunc, ut omnem justitiam impleamus.

f. Ev. sec. Hebr. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 C.
ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.

g. Mt. 3, 15.
ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἄφες ἄρτι· οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.

In diesem Theile des Taufgesprächs, der Antwort Jesu, dürfte die Relation der severianischen Taufliturgie nicht so quellenmässig sein, als in der voraufgegangenen Rede des Täufers. Die Antwort Jesu hätte nach jener Quelle p. 25 gelautet: Dexteram tuam tantum impone capiti meo: et ego in meipso baptizor apud te. Vgl. Agrapha S. 364. Freilich kehrt p. 11 in einem Gebete derselbe Wortlaut wieder: Deus, qui dixisti ipsi Iohanni: Manum tuam tantum impone capiti meo: et ego in meipso baptizor apud te. Ferner wird p. 24 ausdrücklich erzählt: Accessit Iohannes tamquam sacerdos benedictus, et imposuit dexteram suam capiti Domini sui. Und noch zweimal wird die Handauflegung als das eigentliche Mittel der Taufe, die Jesus empfing, erwähnt, nämlich p. 36: per impositionem manus Iohannis und p. 71: Iohannes manum suam imponebat. Jedenfalls ist daher diese aussercanonische Relation sehr beachtenswerth. Aber der canonische Text von Mt. 3, 15, wenn auch vielleicht nicht wörtlich genau mit der Quelle übereinstimmend, steht jedenfalls der ursprünglichen Fassung näher. Die durch Ignatius, Epiphanius (zweimal) und Ephraem beglaubigte Lesart: ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη repräsentiert sichtlich einen guten, alten aussercanonischen Paralleltext, vielleicht den Wortlaut der vorcanonischen Quelle. Das in der canonischen Evangelienliteratur als ἅπαξ λεγόμενον erscheinende πρέπον ἐστίν ist jedenfalls ein redaktioneller Ausdruck des ersten Evangelisten. Und da dieses πρέπον ἐστίν auch in das Hebräerevangelium übergegangen ist, so dient dieser Umstand als spezielles Indicium für die Richtigkeit der in den Agrapha S. 330 ff. entwickelten Ansicht, dass das Hebräerevangelium, wie es in seinen Resten vorliegt, eine Fortbildung des ersten canonischen Evangeliums gewesen ist.

Mt. 4, 17 = Mc. 1, 15.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 51. p. 271 A.
καὶ εὐηγγελίζετο καὶ αὐτὸς λέγων ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

b. Mt. 4, 17.
ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

c. Syr. Curet. ad Mt. 4, 17.
ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

d. Mc. 1. 15.
v. 14. *ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*, v. 15. *ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.*

e. Cod. Cantabr. Mc. 1, 15.
λέγων ὅτι πεπλήρωνται οἱ καιροί, καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

f. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 57.
Ideo: impleta sunt tempora, quia postea, ut ait evangelista, regnum coelorum evangelizabitur.

g. Aphraates Hom. XII, 6. p. 192 ed. Bert.
Denn so lange er mit seinen Jüngern umherwandelte, waren sie nur mit der Taufe des Priestergesetzes getauft, mit der Taufe, bei der Johannes sprach: Bekehret euch von euren Sünden.

Dieser von Lc. weggelassene, bei Mc. und Mt. programmartig auftretende Predigtruf Jesu zerfällt bei Zusammenfassung aller Parallelen in drei Theile:

a) *πεπλήρωται ὁ καιρός* (Mc.) = *πεπλήρωνται οἱ καιροί* (Cod. Cant., Ephr., Italae, auch Pistis Sophia p. 15: impleta sunt tempora), wobei zu vergleichen Eph. 1, 10: *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*, Test. XII patr. Ruben c. 6: *μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως Χριστοῦ* — der Plural *καιροί* auch Lc. 21, 24. Setzt man als Quellentext voraus: מָלְאוּ הַיָּמִים, so erklärt sich ebenso wohl die pluralische Fassung als die Doppelvariante *χρόνος* und *καιρός*. Vgl.

Jes. 38, 1: בַּיָּמִים הָהֵם = LXX: *ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* —, ferner Deut. 12, 19: כָּל־יָמֶיךָ = LXX: *πάντα τὸν χρόνον ὅσον ἂν ζῇς*. Nestle erinnert noch an eine Sachparallele Dan. 7, 22: וְזִמְנָא מְטָה וּמַלְכוּתָא הֶחְסִנוּ קַדִּישִׁין = LXX: *καὶ ὁ καιρὸς ἔφθασε, καὶ τὴν βασιλείαν κατέσχον οἱ ἅγιοι.* Vgl. Nestle Marginalien und Materialien S. 41. Der Cod. Vaticanus hat das aramäische מְטָא richtig mit *φθάνειν* übersetzt, während die von Nestle nach Cod. Chis. wiedergegebene Lesart *ἐδόθη* auf einer Verwechselung beruht. Eine Sprachparallele aber zu Mc. 1, 15 wird in Dan. 7, 22 deshalb nicht zu finden sein, weil weder der Plural *οἱ καιροί* noch das *πεπλήρωνται* (*πεπλήρωται*) aus מְטָא sich erklärt. man müsste denn, was Nestle anregt, eine Verwechselung von מְטָא und מְלָא annehmen, wozu aber eine Nöthigung nicht vorliegt. Das מְלֵא verbunden mit יָמִים ist gut hebräisch. Vgl. Jes. 65, 20: אֲשֶׁר לֹא־יְמַלֵּא אֶת־יָמָיו = LXX: *ὃς οὐκ ἐμπλήσει τὸν χρόνον αὐτοῦ.*

b) *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Mc.) = *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Mt.) = *ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Just.). Auch hier ergibt sich der Quellentext aus den Varianten *ἤγγικεν* = *ἐγγύς ἐστιν* = קָרְבָה oder קָרְבָה, *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* = *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* = מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם. Vgl. hierzu Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 453 ff. Derselbe, Jahrbb. für prot. Theol. 1876 S. 166—187. Dort findet man die näheren Belege für den metonymischen Gebrauch von שָׁמַיִם = *θεός*. Die Übersetzung *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, welche der erste Evangelist bevorzugt (doch vgl. Mt. 6, 33; 12, 28: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*), ist eine von der metonymischen Bedeutung absehende, wörtlich hebraisierende Übersetzung des Quellenwortes Vgl. Heft I, 116.

c) *μετανοεῖτε* (Mt.) = *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (Mc.). Ganz isoliert steht Ephraem mit dem Zusatz: quia postea, ut ait evangelista, regnum coelorum evangelizabitur. Vgl. Mc. 1, 14. Was Quellentext ist, lässt sich hier schwer entscheiden.

Mt. 4, 23 = Mt. 9, 35 = Mt. 10, 1.

a. Just. Apol. I, 31. p. 73 A.
καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

b. Just. Apol. I, 48. p. 84 C.
ὅτι δὲ καὶ θεραπεύσειν πάσας νόσους.
c. Just. Apol. I, 54. p. 90 A.
ὅτι δὲ πάλιν ἐμαθον προφητευθέντα θεραπεύσειν αὐτὸν πᾶσαν νόσον.
d. Mt. 4, 23.
καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.
e. Mt. 9, 35.
καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.
f. Mt. 10, 1.
καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

Hier liegt ein zwingender Beweis vor für die Bekanntschaft Justins mit dem ersten canonischen Evangelium. Denn diese Redeweise: *θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν* (Mt. 4, 23 = Mt. 9, 35 = Mt. 10, 1) gehört zu den signifikanten schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten des ersten Evangelisten (vgl. Weiss, Matthäusevangelium S. 46), und stammt weder aus dem Sprachgut des Urevangeliums noch aus dem Stil des Marcus. Die dreimalige Benützung dieser sprachlichen Eigenthümlichkeit bei Justin, namentlich aber auch die wörtliche Übereinstimmung des ersten Citates in der grossen Apologie mit dem Matthäustexte, erweist unwiderleglich die Benützung des ersten Evangeliums durch Justin ums Jahr 140. Aber trotz dieses und ähnlicher Indicien kann man nicht sagen, dass Justin dem ersten Evangelium einen besonders häufigen Gebrauch zugewendet habe. Wie sich weiter zeigen wird, repräsentieren die synoptischen Evangeliencitate bei Justin nur selten einen Text, der mit dem ersten canonischen Evangelium vollständig übereinstimmt. — Ein Zeichen für die Benützung unsrer Stelle und mithin ein Beweis für den Gebrauch des ersten canonischen Evangeliums findet sich auch Test. XII patr. Joseph c. 17: *ἡ ψυχὴ αὐτῶν ψυχή μου, καὶ πᾶν ἄλγημα αὐτῶν ἄλγημά μου, καὶ πᾶσα μαλακία αὐτῶν ἀσθένειά μου.* Denn *μαλακία* findet sich zwar auch Jes. 53 3 LXX, nicht aber *πᾶσα μαλακία.*

Mt. 5, 5.

a. *Διδ.* III, 7.
ἴσθι δὲ πραΰς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν.

b. Judic. Petri (Ap. KO). c. 11.
ἴσθι δὲ πραΰς, ἐπειδὴ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

c. Const. VII, 7. p. 202, 10,
ἴσθι δὲ πρᾶος ὡς Μωυσῆς καὶ Δαβίδ, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν.

d. Mt, 5, 5 (4).
μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν

e. Didasc. II, 1. p. 236 = Const. II, 1. p. 14, 23.
καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὕτως μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.

f. Aphraates Hom. IX. p. 145 ed. Bert.
Die Schrift nämlich sagt: Die Demüthigen werden die Erde besitzen und in Ewigkeit auf ihr wohnen.

Nach der Quellen-Analyse von B. Weiss (Matthäusevangelium S. 136 f.) ist der Makarismus Mt. 5, 5 im Unterschied von den in v. 3. 4 vorausgegangenen nicht ursprünglich, vielmehr von dem ersten Evangelisten seiner besonderen Tendenz entsprechend aus Ps. 37, 11: יְנַחֲלוּ יִרְשׁוּ אָרֶץ = LXX: *οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν.* Da wir aber im Judicium Petri der Variante: *πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* begegnen und da zu Mt. 5, 3 = Lc. 6. 20[b] bei Clemens Al. (Quis div. salv. § 16 p. 944) der aussercanonische Paralleltext: *πτωχὸς κληρονόμος οὐρανοῦ βασιλείας* erscheint, welcher in Jac. 2, 5: *πτωχοὺς κληρονόμους τῆς βασιλείας* eine canonische Parallele hat, so liegt die Vermuthung nahe, dass ursprünglich Mt. 5, 3 und Mt. 5, 5 identisch und nur durch verschiedene Übersetzung des עָנִי in Doubletten auseinander gegangen sind[1]), in denen selbstverständlich die Fassung von Mt. 5, 5 mit der Lesart: *τὴν γῆν* den Rückfall in die alttestamentliche Vorstellung bedeutet. (Man vgl. das Nähere zu Lc. 6, 20[b] und die Varianten *πτωχός, πραΰς, πρᾶος* = עָנִי zu Sach. 9, 9.) Der Gleichlaut mit Mt. 5, 5 in den Citaten der *Διδαχή* und der Didascalia sind mithin sichere Indicien für die Benützung des ersten Evangeliums.

1) Vgl. einen ähnlichen Fall von zwei kurz nach einander folgenden Doubletten Mt. 23. 8. 10.

Mt. 5, 7.

a. Clem. Rom. I, 13, 2. p. 28, 1.
ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε.

b. Polyc. Ep. ad Phil. II, 3. p. 114, 3.
ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε.

c. Clem. Al. Strom II, 18, 91. p. 476.
ἐλεᾶτε, φησὶν ὁ κύριος, ἵνα ἐλεηθῆτε.

d. Prochorus. Acta Joannis ed. Zahn p. 73.
καί· ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε.

e. Ephr. Syr. Opp. I, 30 E.
καί· μακάριοι οἱ ἐλεήσαντες, ὅτι ἐκεῖ ἐλεηθήσονται, καί· οὐαὶ τοῖς μὴ ἐλεήσασιν, ὅτι οὐκ ἐλεηθήσονται.

f. Mt 5, 7.
μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

g. Didasc. II, 1 p. 236 = Const. II, 1. p. 14, 25. (Const. VII, 8. p. 202, 13.)
ὅτι πάλιν εἴρηται· μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

h. Cod. Colbert. Mt. 5, 7. p. 5. ed. Belsheim.
Beati misericordes, quoniam ipsis miserabitur deus.

Die in den ersten Citaten mitgetheilten Parallelen gehören zu einem grossen Contexte, welcher von Clemens Rom. aufbewahrt, von Clemens Al. wiederholt, aber auch von Polycarp theilweise verwendet und in meinen Agrapha S. 96 f. abgedruckt, S. 136 f. besprochen ist. In diesem Contexte erscheinen unmittelbar nebeneinander zwei inhaltlich gleichwerthige Textbestandtheile:

ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν.

Der zweite Satz ist jedenfalls ursprünglich identisch mit dem lucanischen: *ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε* und wird mit seinen patristischen Parallelteхten zu Lc. 6, 37 näher erläutert werden. Der erste Satz, welcher sich mit der Variante: *ἐλεεῖτε* — in den Actis Joannis wiederfindet, hat offenbar in Mt. 5, 7 seine canonische Parallele, und zwar in Gestalt einer Seligpreisung, zu welcher sich bei Ephraem ein entsprechender Weheruf erhalten hat. Das hohe Alter dieses Weherufes: *οὐαὶ τοῖς μὴ ἐλεήσασιν, ὅτι οὐκ ἐλεηθήσονται* leuchtet aus der canonischen Parallele hervor: *ἡ γὰρ κρίσις ἀνίλεως τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος*

Jac. 2, 13ª. Weiss (Matthäusevangelium S. 197) scheint die Gnome Mt. 5, 7 für ein ursprüngliches Herrenwort zu halten und verweist dabei auf Jac. 2, 13ᵇ: *κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως*, — anscheinend ohne den Weheruf bei Ephraem zu kennen.

Mt. 5, 8.

a. Clem. Hom. XVII, 7. p. 161, 33.
ἵνα οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ αὐτον ἰδεῖν δυνηθῶσιν.

b. Clem. Al. Strom. IV, 6, 39. p. 581.
μακαρίους εἶπεν τοὺς καθαροὺς τὴν καρδίαν, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

c. Didasc. II, 1. p. 236 = Const. II, 1. p. 15, 3.
ὅτι πάλιν εἴρηται· μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ [τὸν] θεὸν ὄψονται.

d. Acta Pauli et Theclae (Tischendorf, Acta ap. apocr. p. 42).
μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ. ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

e. Mt. 5, 8.
μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

Bei Vergleichung der Parallelen unter einander und bei Abwesenheit aller sprachlichen Varianten ist man geneigt, in diesem Logion nicht einen Bestandtheil des Urevangeliums zu erblicken, sondern ein Eigenthum des ersten Evangelisten. Aber die Parallelen *ἐκ καθαρᾶς καρδίας* (1 Petri 1, 22) — *διώκετε τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον* (Ebr. 12, 14) — *ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν* (1. Joh. 3, 2) bezeugen das hohe Alter des Logion. Zu diesen Zeugen gesellen sich auch die clementinischen Homilien, doch so, dass man bei letzteren in diesem Fall wie auch sonst öfters ein Schöpfen aus dem ersten canonischen Evangelium zu statuieren hat. Bei Clemens Al., in der Didascalia und in den Actis Pauli et Theclae ist ohnehin diese Annahme unausweichlich.

Mt. 5, 10.

a. Herm. Vis. III, 1, 9. p. 32, 3.
ὁ εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν ἤδη εὐαρεστηκότων τῷ θεῷ καὶ παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος.

b. Herm. Vis. III, 2, 1. p. 32, 9.
τί, φημί, ὑπήνεγκαν; ἄκουε, φησίν· μάστιγας, φυλακάς, θλίψεις μεγάλας, σταυρούς, θηρία εἵνεκεν τοῦ ὀνόματος· διὰ τοῦτο ἐκείνων ἐστὶν τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος, καὶ ὃς ἐὰν πάθῃ διὰ τὸ ὄνομα.

c. Herm. Vis. III, 5, 2. p. 40, 10.
οὗτοί εἰσιν οἱ παθόντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου.

d. Herm. Sim. IX, 28, 2. p. 250, 21.
οἱ παθόντες ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, οἳ καὶ προθύμως ἔπαθον.

e. Herm. Sim. IX, 28, 3. p. 250, 25.
ὅσοι ποτὲ ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα, ἔνδοξοί εἰσι παρὰ τῷ θεῷ, καὶ πάντων τούτων αἱ ἁμαρτίαι ἀφηρέθησαν, ὅτι ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

f. Herm. Sim. IX, 28, 5. 6. p. 252, 11.
ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν· — — — οὐκοῦν μακαρίζετε ἑαυτούς· . . . εἰ μὴ πεπόνθατε ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος κυρίου.

g. Const. V; 2. p. 126, 4.
καὶ ὑμεῖς χαίρετε ταῦτα πάσχοντες, ὅτι μακάριοι γενήσεσθε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

h. 1. Petr. 3, 14.
ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι.

i. Clem. Al. Strom. IV, 6, 41. p. 581.
μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.

k. Clem. Al. Strom. IV, 6, 41. p. 582.
μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι.

l. Clem. Al. Strom. IV, 6, 41. p. 582.
μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἔξουσι τόπον, ὅπου οὐ διωχθήσονται.

m. Polyc. ad Phil. II, 3. p. 114, 4.
καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

n. Mt. 5, 10.
μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

o. Tertull. de fuga in persecutione c. 7.

Felices qui persecutionem passi fuerint caussa nominis mei.

Es muss eigentlich befremden, dass man nicht schon längst die Varianten: *δεδιωγμένοι = διωκόμενοι = πάσχοντες = παθόντες* als Ausflüsse einer und derselben Quelle erkannt hat. Denn die Übereinstimmung zwischen 1. Petr. 3, 14 und dem Constitutionen-Citate unter g einerseits und die frappante Berührung dieser beiden Citate mit Mt. 5, 10 andererseits hätte auf die gemeinsame Quelle eines vorcanonischen Textes hinleiten sollen. Aber freilich erst die Annahme eines in verschiedenen griechischen Übersetzungstypen vorgelegenen hebräischen Textes gibt die Lösung der Frage auch in diesem Falle an die Hand. Dass auch Hermas das Logion mit der Variante *παθόντες = πάσχοντες* anstatt *δεδιωγμένοι* gekannt hat, zeigen seine mehrfachen Wiederholungen desselben Textes und das *μακαρίζετε* in dem Citat f, sowie die sachliche Übereinstimmung: *διὰ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* mit der Lesart bei Clemens Alexandrinus: *ἕνεκα ἐμοῦ* und die fast wörtliche mit dem Citat Tertullians: caussa nominis mei = *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος κυρίου*. Clem. Al. bezeugt ausdrücklich, dass dieses Logion in mannigfacher Weise variiert worden ist. Er redet bei Einführung der drei variierenden Texte (i k l) von den *τινὲς τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια*. Strom. IV, 6, 41. p. 582. Und allerdings hat in diesen Texten unser Logion namentlich nach seiner zweiten Hälfte starke Umbildungen erlitten. Der canonischen Fassung kommt das Citat bei Polycarp am nächsten. Aber die auch hier ersichtlichen Abweichungen lassen es fraglich bleiben, ob in diesem Falle eine Abhängigkeit von dem ersten canonischen Evangelium vorliegt, oder ob nicht vielmehr an die Benützung des Urevangeliums, aus welchem das Logion zweifellos stammt, zu denken ist. Bei Hermas und dem Redaktor der Constitutionen ist letzteres sicherlich der Fall. Die Variante *πάσχειν* (= *διώκεσθαι*), in welcher Hermas und der Redaktor der Constitutionen mit dem ersten Petrusbriefe sich begegnen, klingt auch vielleicht in dem paulinischen: *κοινωνοὶ τῶν παθημάτων* (2. Cor. 1, 7) an, während in 2. Tim. 3, 12: *πάντες οἱ θέλοντες ζῆν εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται* die Übersetzung *διώκεσθαι* erkennbar ist. Andrerseits finden wir an Stelle des *παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*

in der Regula fidei bei Ignatius: *ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.* Trall. IX, 1. p. 50, 16.

Der Nachweis des hinter *πάσχειν* und *διώκεσθαι* liegenden hebräischen Quellenwortes ist insofern etwas schwierig als *πάσχειν* im Septuaginta-Griechisch sehr selten ist. Indess sowohl Delitzsch als Salkinson geben Mt. 16, 21 = Mc. 8, 31 = Lc. 9, 22 das dem N.T. eigenthümliche *πάσχειν* mit עָנָה wieder und übersetzen 1. P. 3. 14: *εἰ καὶ πάσχοιτε* übereinstimmend mit גַּם אִם־תֵּעָנּוּ. Die alttestamentliche Mutterstelle für das *πάσχειν* des Messias ist ohne Zweifel מְעֻנֶּה Jes. 53, 4, welches zwar von den LXX mit *ἐν κακώσει*, von Justin aber mit *παθητός* übersetzt wird. Vgl. Just. Dial. c. Tr. c. 126: *καὶ παθητὸς . . . διὰ Ἡσαΐου . . . κέκληται*, welches *παθητός* neben *παθών* in dem Symbol Justins sehr häufig vorkommt und welches auch Act. 26, 23, sichtlich auf Jes. 53 zurückgehend, von Delitzsch wie Salkinson mit עָנָה wiedergegeben wird, überdem mit dem עָנִי (Sach. 9, 9 vom Messias, Mt. 5, 3 = Lc. 6, 20 von seinen Jüngern und Nachfolgern ausgesagt) wurzelverwandt ist. Klar ist der Ersatz dieses *παθητὸς* oder *παθὼν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* in dem Symbol des Ignatius durch die Worte: *ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.* Und wie dieses *ἐδιώχθη* eine wenig zutreffende Wiedergabe von מְעֻנֶּה ist, so wird man dasselbe auch von dem *δεδιωγμένοι* Mt. 5, 10 und dem *διωχθήσονται* 2. Tim. 3, 12 zu urtheilen haben. Viel tiefer, viel allgemeiner wird der Sinn des Makarismus, wenn wir übersetzen: „Selig sind, die um Gerechtigkeit willen leiden", als wenn es heisst: „verfolgt werden". Man vgl. noch dazu 1. Reg. 2, 26, wo הִתְעַנֵּה von den LXX zweimal mit *κακουχεῖσθαι* wiedergegeben ist — *κακουχέω* nach den Lexicis: schlecht halten, beleidigen, verfolgen, misshandeln, martern, quälen. Auch sonst wird עָנָה und עָנָה vielfach mit griechischen Ausdrücken übersetzt, welche Synonyma von *διώκειν* und *διώκεσθαι* sind. Die מְעֻנִּים in v. 10 sind also eine Explication der עֲנִיִּים in Mt. 5, 3.

Mt. 5, 14.

a. Hom. Clem. III, 67. p. 54, 24 ed. Lagarde.
χρὴ οὖν τὴν ἐκκλησίαν ὡς πόλιν ἐν ὕψει ᾠκοδομημένην φιλόθεον ἔχειν τάξιν καὶ διοίκησιν καλήν.

b. Tatiani Evv. Harm. Arabice ed. Ciasca p. 15ª.

Non potest civitas abscondi supra montem aedificata.

c. Mt. 5, 14.

οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη.

Durch den Text bei Tatian wird erwiesen, dass in den Clementinen Hom. III, 67 wirklich auf Mt. 5, 14 angespielt ist; andererseits wird es durch den Clementinen-Text offenbar, dass die Variante aedificata = *ᾠκοδομημένη* einen vorcanonischen Textrest conserviert hat und dass diese Variante auf das hebräische בְּנוּיָה (vgl. Ps. 122, 3: יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה כְּעִיר = LXX: *ᾠκοδομημένη ὡς πόλις*) zurückweist. Auch *ὕψος* und *ὄρος* sind wahrscheinlich Übersetzungsvarianten, nämlich von מָרוֹם (= *ὕψος*, selbstverständlich sehr häufig bei den LXX, aber auch) = *ὄρος* — vgl. Jerem. 31, 12: בְּמְרוֹם־צִיּוֹן = LXX: *ἐν τῷ ὄρει Σιών*. Man ersieht an letzterem Beispiele deutlich, wie verschiedenartig und wie frei die griechischen Übersetzer mit den hebräischen Texten umgingen und wie wenig genau sie an den etymologischen Wortsinn der Quellenwörter — je nach Gelegenheit — sich banden.

Die ursprüngliche Verknüpfung dieses Logion Mt. 5, 14 mit Mt. 5, 16 wird aus folgenden Parallelen erkannt. Test. XII patr. Juda c. 20: *οὐκ ἔστι καιρός, ἐν ᾧ δυνήσεταί λαθεῖν ἀνθρώπων ἔργα,* — ferner 1. Tim. 5, 25: *ὡσαύτως καὶ τὰ καλὰ ἔργα πρόδηλά ἐστιν, καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα κρυβῆναι οὐ δύναται.*

Prof. Nestle weist noch darauf hin, dass auch die Peschittha — welche wie Tatian im Diatessaron auf die altsyrische Version (Curetons) sich stützt und manches Archaistische daraus erhalten hat — ebenfalls בְּנִיָּה liest.

Mt. 5, 16.

a. Just. Apol. I, 16. p. 63 B.

λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

b. Clem. Al. Strom. III, 4, 36. p. 527.

καὶ ὁ μὲν κύριος, τὰ ἀγαθὰ ὑμῶν ἔργα λαμψάτω, ἔφη

c. Clem. Al. Strom. IV, 26, 173. p. 641.

λαμψάτω γάρ σου τὰ ἔργα.

d. Exc. Theod. § 3. ap. Clem. Al. p. 966.
διὰ τοῦτο εἴρηκεν· λαμψάτω τὸ φῶς ἡμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων.

e. Euseb. in Psalm. 28, 1. 2. Migne V, 253.
παραινεῖ λέγων αὐτοῖς· λαμψάτω τὰ ἔργα ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως βλέποντες τὰ καλὰ ὑμῶν ἔργα δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

f. Mt. 5, 16.
οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

g. Orig. Exhort. ad martyr. XVIII, 6. Opp. ed. Lommatzsch XX, 258.
λαμψάντων αὐτῶν τῶν καλῶν ἔργων ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων.

h. Orig. in Joan. II, 1. Lommatzsch I, 90.
τὸ λάμπειν αὐτοῦ τὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων.

i. Orig. in Joan. II, 28. Lommatzsch I, 154.
ὧν λάμπει τὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων.

k. Tertull. de idololatria c. 15.
Sed luceant, inquit, opera vestra.

l. Tertull. de cultu fem. c. 13.
Aut quid est: Luceant operae vestrae.

Auch dieses Logion stammt sicher aus dem Urevangelium. Schon Weiss hat (Mt. 145) die Berührung mit 1. P. 2, 12: *ἵνα ⌣ ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεόν* — erkannt. Dazu vergleiche man Jac. 3, 13: *δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα* — 1. Tim. 5, 25: *τὰ ἔργα τὰ καλὰ ⌣ κρυβῆναι οὐ δύνανται* (letzteres zugleich. Anspielung an Mt. 5, 14) — Tit. 3, 8: *ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων.* Auch 2. P. 1, 10 ist der Zusatz: *διὰ καλῶν ἔργων* als Ausfluss eines Herrenwortes nicht ohne Weiteres als unecht abzulehnen. In allen diesen Varianten erscheint dieselbe Lesart *καλὰ ἔργα*, welche auch Justin in Übereinstimmung mit dem ersten canonischen Evangelium vertritt. Clemens Al. hat für *καλά* die Lesart *ἀγαθά*, welches Übersetzungsvariante von טוֹב sein kann[1]).

1) An dieser Stelle möchte ich ein für allemal Folgendes bemerken.

Allen patristischen Citaten mit Ausnahme der Excerpta Theodoti, mithin den Anführungen bei Clemens Al., Origenes, Eusebius, Tertullian, wozu Sanday (The Gospels in the second century p. 134. 331) Hilar., Ambr., Coelestin. namhaft macht, ist hinter *λαμψάτω* (= luceant) die Abwesenheit von *τὸ φῶς* und der Ersatz desselben durch *τὰ ἔργα* gemeinsam. und zwar gegen alle uns erhaltenen Handschriften und Versionen. Während ferner die Varianten *ἴδωσιν* (Mt.) = *βλέποντες* (Just., Eus.) = *ἐποπτεύοντες* (1. Petr. 2, 12) auf רָאָה zurückzuführen sind, steht Justin mit seiner Variante *θαυμάζωσι* (für das canonische *δοξάσωσιν*) völlig isoliert. Ein Analogon bietet der Septuaginta-Text zu Lev. 19, 15: וְלֹא תֶהְדַּר פְּנֵי גָדוֹל = *οὐδὲ μὴ θαυμάσῃς πρόσωπον δυνάστου* (dagegen Lev. 19, 32: וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן = LXX: *καὶ τιμήσεις πρόσωπον πρεσβυτέρου*). Auch die Übersetzung der Phrase פָּנִים נָשָׂא mit *θαυμάζειν τὸ πρόσωπον* (Gen. 19, 21; Deut. 10, 17; 28, 50) gehört hierher.

Mt. 5, 17.

a. Hom. Clem. III, 51. p. 50, 21.
τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν αὐτόν· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον.

b. Tert. adv. Marc. IV, 9.
Non veni legem dissolvere, sed adimplere.

c. Tert. adv. Marc. IV, 12.
Non veni dissolvere legem, sed adimplere.

d. Tert. adv. Marc. V, 14.
Ego non veni legem dissolvere, sed implere.

e. Didasc. VI, 19. p. 332.
οὐ γὰρ ἦλθον, φησί, καταλῦσαι τὸν νόμον. ἀλλὰ πληρῶσαι.

...

Selbstverständlich sind *ἀγαθά* und *καλά* nicht nothwendig Übersetzungsvarianten, sondern vielleicht nur „werthlose Synonyma". Aber der Vollständigkeit halber notiere ich auch solche Varianten, die möglicher Weise Ausflüsse verschiedener Übersetzung des hebr. Urtextes nicht sind. Hinterdrein oder vielmehr von vornherein (vgl. oben S. 51 und Heft I, 155) gebe ich ja die Hälfte der Übersetzungsvarianten preis. Es bleibt m. E. noch genug Beweismaterial übrig.

f. Const. VI, 19. p. 181, 3.
οὐ γὰρ ἦλθον, φησί, καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι.

g. Eus. Dem. evang. I, 7, 1.
οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι.

h. Eus. in Ps. 2, 2.
αὐτὸς διδάσκει λέγων· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι.

i. Macar. Hom. XXXVII, 3.
οὐκ ἦλθον γάρ, φησί, καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι.

k. Clem. Al. Strom. III, 6, 46. p. 532.
ὁ δὲ κύριος οὐ καταλύειν τὸν νόμον ἀφικνεῖται, ἀλλὰ πληρῶσαι.

l. Epiph. Haer. XXI, 5. p. 59 C. Vgl. Haer. XXXIII, 5. Ep. Ptolemaei ad Floram.
ὁ κύριος εἶπεν· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι.

m. Hilar. de trinit. 11. p. 284 F.
secundum quod ait: Non veni legem solvere, sed adimplere.

n. Hilar. Enarratio in Ps. 118. p. 863 B.
ipso dicente: Non veni legem solvere, sed adimplere.

o. Hilar. Enarratio in Ps. 119. p. 971 B.
ipse dominus nobis in evangelio auctor est dicens: Non veni solvere legem, sed adimplere.

p. Test. XII patr. Levi c. 16.
καὶ ἄνδρα ἀναχαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσετε.

q. Dial. de recta fide. Opp. Orig. 63.
τοῦτο οἱ Ἰουδαϊστοὶ ἔγραψαν τό· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι οὐχ οὕτως δὲ εἶπεν ὁ Χριστός· λέγει γάρ· οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ καταλῦσαι.

r. Tract. Schabbath c. XVI fol. 116; ap. Hilgenfeld. N.T. extra canonem rec. p. 15.

לָא לְמֵיפַּח מִן אוֹרַיְיתָא דְמֹשֶׁה אֶתְיֵתִי (1 וְלָא לְאוֹסָפֵי עַל אוֹרַיְיתָא דְמֹשֶׁה אֶתְיֵתִי׃

non ut tollerem quidquam de lege Mosis veni, sed ut adderem legi Mosis veni.

s. Koran. Sure 3. Übers. v. Ullmann S. 39. (Worte Jesu:)
Ich bestätige die Thora, die ihr vorlängst erhalten, erlaube aber einiges, was euch sonst verboten.

t. Koran. Sure 61. Übers. v. Ullmann S. 484. (Worte Jesu:)
O ihr Kinder Israel, wahrlich, ich bin euch ein Gesandter Gottes, bestätigend die Thora, welche bereits vor mir euch geworden.

---

u. Tert. adv. Marc. IV, 7.
ostendentem in primo ingressu venisse se, non ut legem et prophetas dissolveret, sed ut potius adimpleret.

v. Tert. adv. Marc. IV, 36.
Salvum est igitur et hoc in evangelio: Non veni dissolvere legem et prophetas, sed potius adimplere.

w. Praedestinat. c. 24. Corpus Haeresiologicum p. 240.
Putatis, inquit, quia veni legem destruere aut prophetas? Non veni legem solvere sed adimplere.

x. Isidor. Pelus. Epistulae. Lib. I. ep. 371. Migne LXXVIII, 394.
δοκεῖτε ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλ' οὐ πληρῶσαι.

y. Mt. 5, 17.
μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.

z. Aphraates Hom. II, 5. p. 23 ed. Bert.
Und der Herr spricht: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten zu verwerfen, sondern sie zu erfüllen.

α. Cod. Colbert. Mt. 5, 17. p. 5 ed. Belsheim.
Nolite putare quia veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere legem aut prophetas, sed adimplere.

---

1) Ursprünglich אלא = *ἀλλά*, ולא ist Hilgenfelds Conjektur. Siehe unten.

Anm. 1. non veni solvere + legem D corr vet (non marg) cum patribus aliquot latt. et vett. c h g (nach Wordsworth-White ad locum).

Anm. 2. Den unter r aus dem Tractat Schabbath mitgetheilten Text gibt Laible (Jesus Christus im Thalmud 1891. S. 62 ff.) im Zusammenhang und in deutscher Übersetzung wie folgt: „Da sagte der Philosoph zu ihnen: „Ich habe den Schluss des Evangeliums nachgesehen; da heisst es: Ich, Evangelium, bin nicht gekommen, wegzuthun vom Gesetz Mosis, sondern hinzuzufügen zum Gesetz Mosis bin ich gekommen.“ Den vollständigen Context und die Erläuterung dazu wolle man bei Laible selbst nachsehen.

Die Textgeschichte dieses Logion ist äusserst lehrreich für das gesammte Gebiet der Evangelienforschung.

Zum ersten ist es ausser Zweifel, dass wir es hier mit einem Wort des Herrn aus dem Urevangelium zu thun haben, obgleich es nur von dem ersten Evangelisten erhalten ist. Denn Mt. 5, 17 bildet mit Mt. 5, 18 ein unlösbares Ganzes. Da nun der dritte Evangelist eine Variante von Mt. 5, 18 selbständig aus der ihm und dem ersten Evangelisten gemeinsamen vorcanonischen Quelle in Lc. 16, 17 wiedergegeben hat, so kann der ganze Context Mt. 5, 17. 18 = Lc. 16, 17 auch nur aus jener vorcanonischen Quelle stammen. Vgl. Weiss, Matthäusevangelium S. 150. 151.

Zweitens ist festzustellen, dass im ursprünglichen Contexte das Logion Mt. 5, 17 nimmermehr an der Spitze der Bergpredigt gestanden haben kann. Diese Annahme würde vielleicht dann Stand halten, wenn die Lesart, wie sie in den Paralleltexten a—t wiederkehrt, die ursprüngliche wäre. Denn wenn Jesus nur von der Erfüllung des Gesetzes geredet hätte, so würde Mt. 5, 17 in concinner Weise als programmatische Erklärung mit der Mt. 5, 20—48 gegebenen Gesetzesauslegung harmonieren. Jesus hat aber nach dem Urtexte zweifellos auch von der Erfüllung der Propheten gesprochen, und hiervon findet sich im Contexte der Bergpredigt auch nicht eine Spur. Es muss vielmehr das Logion Mt. 5, 17 (18) ursprünglich in einem Contexte gestanden haben, in welchem von dem Gesetz und den Propheten die Rede war. Es ist hiernach drittens unschwer, den ursprünglichen Standort des Logion Mt. 5, 17. 18 nachzuweisen, weil der dritte Evan-

gelist in Lc. 16, 17 den nöthigen Anhalt bietet. Denn der ganze Context bei Lucas handelt dort von der Bedeutung des Gesetzes und der Propheten. Vgl. Lc. 16, 16: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* (= Mt. 11, 13: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος*), ferner Lc. 16, 28: *ἔχουσιν Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας* und Lc. 16, 31: *εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν* — ein Thatbestand, den Weiss (Matthäusevangelium S. 151) nicht genügend gewürdigt hat. Es kommt weiter hinzu, dass nicht blos Mt. 5, 17, sondern nach der jedenfalls ursprünglichen Lesart, wie sie Irenaeus und Aphraates übereinstimmend bieten (Vgl. zu Lc. 16, 17. 18), auch sowohl in Mt. 5, 18 (nach Irenaeus) als in Lc. 16, 17 (nach Aphraates) dem ganzen Contexte entsprechend ebenfalls beides: das Gesetz und die Propheten genannt gewesen ist[1]). Aus diesem Zusammenhange wird es also evident, dass der Ausspruch, welcher jetzt Mt. 5, 17 zu finden ist, ursprünglich nicht programmatisch die Spitze der Bergpredigt gebildet, sondern zwischen Lc. 16, 16 und Lc. 16, 17 seinen Standort gehabt hat, wo er unter der so häufig textkürzenden Hand des dritten Evangelisten in Wegfall gekommen ist. Daraus geht weiter hervor, dass die Erklärung Jesu, nicht, wie es nach Mt. 5, 17 ff. scheint, ausschliesslich ihren Schwerpunkt im Gesetz und in der Auslegung des Gesetzes gehabt hat, sondern vielmehr in der Bedeutung der ganzen alttestamentlichen Heilsökonomie (*νόμος καὶ προφῆται*), ja dass somit auch der *νόμος* nach seiner prophetischen Seite gemeint war und dass es sich um die Erfüllung der Gültigkeit der alttestamentlichen Heilsökonomie nach ihrer ganzen geschichtlichen Bedeutung handelte. Daraus resultiert endlich weiter mit Bestimmtheit, dass der von Irenaeus und Aphraates zu Mt. 5, 18 = Lc. 16, 17 aufbewahrte, in den canonischen Parallelen aber getilgte Textbestandtheil „et prophetis" in der That ein nothwendiges und wesentliches Glied des Urtextes gebildet hat.

Der exegetische Zusammenhang der Stelle gestaltet sich auf Grund dieses Contextes folgendermassen: Die alttestamentliche Heilsökonomie — Gesetz und Propheten — erreichen in Jo-

1) Der Text von Mt. 5, 18 lautet nach Iren. IV, 34, 2 folgendermassen: Amen enim dico vobis, donec pertranseat caelum et terra, iota unum aut unus apex non transiet a lege et prophetis, quoadusque omnia fiant.

hannes dem Täufer ihr Ende (Lc. 16, 16^{a} = Mt. 11, 13). In ihm, dem Vorläufer des Messias, ist aber auch schon die neue Zeit des Reiches Gottes angebrochen (Lc. 16, 16^{b} = Mt. 11, 12). Was nun die Stellung Jesu selbst zu der alttestamentlichen Heilsökonomie anlangt, so geht dieselbe nicht auf eine Destruktion von Gesetz und Propheten aus (destruere, Praedest.), sondern in ihm vollendet sich die alttestamentliche Heilsökonomie; Gesetz und Propheten finden in ihm ihr letztes Ziel, ihre geschichtliche Erfüllung (Mt. 5, 17). Die entscheidende Erfüllung aber geschieht, wie man aus Lc. 22, 37: *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ἔτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι* (= *πληρωθῆναι* vgl. zu Lc. 22, 37) *ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη· καὶ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει* — einem unzweifelhaft echten Herrenworte — deutlich ersehen kann, durch Jesu Kreuzestod. Bis dahin, wie überhaupt bis zum Momente seiner Erfüllung, *ἕως πάντα γένηται*, aber auch nicht länger, behält jeder Buchstabe von Gesetz und Propheten seine Verbindlichkeit (Lc. 16, 17 = Mt. 5, 18). Die alttestamentliche Heilsökonomie — Gesetz und Propheten — findet in Jesu ihr *τέλος* (Röm. 10, 4 vgl. Lc. 22, 37), d. h. ihr Ziel und zugleich ihr Ende. Jeder Buchstabe fällt von dem Momente der Erfüllung an dahin: *πεσεῖν* (Lc. 16, 17). Es war also ein Räthselwort, durch welches Jesus das, was seine Jünger in voller Klarheit noch nicht tragen konnten, enthüllte und verhüllte, ganz entsprechend der sonstigen Freiheit, welche durch ihn Schritt für Schritt in die jüdische Welt hereintrat und durch welche eine Fessel der alten Knechtschaft nach der andern von selbst fiel. (Vgl. Röm. 8, 4.)

Diese exegetische Erläuterung war nöthig, um zu zeigen, welch ein verhängnissvoller Schritt es gewesen ist, als der judenchristliche Verfasser des ersten canonischen Evangeliums das von dem dritten Evangelisten zwar an richtiger Stelle, aber nur torsoartig erhaltene Logion (Lc. 16, 17) aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausnahm und es Mt. 5, 17. 18 an die Spitze der Bergpredigt stellte. In diesem Zusammenhang musste das *πληρῶσαι τὸν νόμον* lediglich als eine vertiefende Auslegung des mosaischen Gesetzes erscheinen, mussten die Worte *ἢ τοὺς προφήτας*, deren Wiederholung in Mt. 5, 18 ohnehin vom Evangelisten gestrichen war, alle Bedeutung verlieren, musste der in den Worten *ἕως ἂν πάντα γένηται* liegende

Gedanke an die heilsgeschichtliche Erfüllung von Gesetz und Propheten, welcher Gedanke allein dem originalen Context entsprach, ferne gehalten werden, musste das Logion Mt. 5, 18 anscheinend eine Giltigkeit des ganzen mosaischen Gesetzes bis ans Ende der Welt proclamieren. In diesem neuen Zusammenhang, in welchem die Worte ἢ τοὺς προφήτας jeden Werth verloren hatten, war es nur ein Schritt weiter in der Textgeschichte, dass diese Worte, welche schon in Mt. 5, 18 gestrichen worden waren, auch in Mt. 5, 17 völlig in Wegfall kamen, wie die zahlreichen Citate a—t uns zeigen. An der Spitze dieser Textgestalt stehen naturgemäss die judenchristlichen Clementinen. Nirgends ist die vom judenchristlichen ersten Evangelisten gerade in der Bergpredigt angebahnte, auch von den judenchristlichen Testamentis XII patriarcharum vertretene (ἄνδρα ἀναχαινοποιοῦντα τὸν νόμον) Anschauung von Jesu als einer neuen Auflage des alttestamentlichen Moses, als eines vertiefenden Auslegers des Gesetzes, so consequent durchgeführt, als in den judenchristlichen Homilien, in denen von dem heilsgeschichtlichen Thun und Leiden Jesu, obwohl es den Verfassern nicht unbekannt war, nur wenige Spuren sich zeigen, während alle Evangeliencitate von derjenigen Seite aufgefasst sind, nach welcher Jesus als ein Erneuerer des Sittengesetzes erschien. So auch in der Fassung von Mt. 5, 17. Diese judenchristliche Auffassung von Mt. 5, 17 ist bezeichnender Weise sogar bis in den Koran und den Talmud eingedrungen. Während nun der Koran Jesus die Thora zwar bestätigen, aber Manches, was darin verboten ist, als erlaubt hinstellen lässt, zielt das Wort Mt. 5, 17 in seiner talmudischen Gestalt auf eine Vermehrung des mosaischen Gesetzes ab: אלא לאוספי על אוריתא = sed ut adderem legi (die Lesart ולא mit dem Sinn neve, so dass eine einfache Bestätigung der Thora ohne Wegthun und ohne Zuthun gemeint wäre, ist lediglich Conjektur)[1]) —, ganz in Übereinstimmung mit der Thatsache, dass ein Anhang des Talmud „Tosiphtha" = additio, addidamenta genannt ist. Dass die betreffende Stelle im Traktat Schabbath, deren Textüberlieferung übrigens im Einzelnen

1) Holsten (Prot. Kirchenzeitung 1880. No. 16. S. 320) sagt hierüber: Wenn Hilgenfeld an dieser Stelle jetzt ולא statt אלא liest, so ist nach der Aussage meines Collegen Merx unter Zustimmung von Delitzsch ולא Conjektur, אלא = nisi = ἀλλά alte Lesart.

sehr schwankend ist, nicht aus der Benutzung des Urevangeliums, sondern aus einer späteren Textgestalt von Mt. 5, 17 stammt, zeigt deutlich schon die Weglassung der „Propheten" und die Beschränkung des Logion auf die Thora. Aber auch weder das מיפחת = tollere noch das אוסיפי = addere lassen sich als Reste des Urtextes zu dem canonischen *καταλῦσαι* und *πληρῶσαι* erklären. Sie repräsentieren vielmehr nur eine talmudische Verschlechterung des Textes. Endlich auch die Weglassung der Formel: *μὴ νομίσητε* setzt eine spätere abgegriffene Textgestalt, nicht den Urtext, nicht einmal den canonischen Text Mt. 5, 17 voraus. Denn dieses Einleitungswort *μὴ νομίσητε* mit seinen aussercanonischen Parallelen *δοκεῖτε* = putatis? weist mit Bestimmtheit auf einen echten Bestandtheil des hebräischen Urtextes hin. Die Übersetzung des Urevangeliums, welcher der erste Evangelist folgte, hat noch einmal die Formel: *μὴ νομίσητε*, nämlich Mt. 10, 34. Dort haben wir dazu eine canonische Parallele in der lukanischen Übersetzung, in dem *δοκεῖτε* Lc. 12, 51. Es ist hier klar, dass *νομίζειν* und *δοκεῖν* wie öfters Übersetzungsvarianten des hebräischen חָשַׁב sind. Während aber nach Mt. 5, 17 und Mt. 10, 34 zu dem *μὴ νομίσητε* als Urtext: אַל־תַּחְשְׁבוּ vorauszusetzen wäre, wie auch sämmtliche hebräische Rückübersetzungen darbieten, zeigt die interrogative Fassung in der lukanischen Version *δοκεῖτε*, dass vielmehr als Urtext הַאַתֶּם תַּחְשְׁבוּ zu reconstruieren ist, da bekanntlich solche Fragesätze im Hebräischen zugleich als Verneinungen gefasst zu werden pflegten [1]). Vgl. ähnliche Fälle zu Lc. 6, 32; 18, 19. Während nun für das zweimalige *μὴ νομίσητε* des ersten Evangeliums nur zu Mt. 10, 34 eine canonische Parallele mit der Übersetzungsvariante *δοκεῖτε* in Lc. 12, 51 vorliegt, bieten zu Mt. 5, 17, wo die canonische Parallele bei Lucas fehlt, die aussercanonischen Parallelen bei den Marcioniten nach Isidorus Pelusiota sowie im Texte des Praedestinatus dieselbe aus Lc. 12, 51 uns schon bekannte Form *δοκεῖτε* = putatis? als Über-

1) Vgl. Hiob 14, 14: הֲיִחְיֶה = Vulg. putasne rursum vivat? — Prov. 24, 28: וְהַזִּתְּתָ בִּשְׂפָתֶיךָ = LXX: *μηδὲ πλατύνου σοῖς χείλεσι* — 2. Sam. 7, 5: הַאַתָּה תִּבְנֶה־לִּי בַּיִת = LXX: *οὐ σὺ οἰκοδομήσεις μοι οἶκον* = 1. Par. 17. 4: לֹא אַתָּה תִּבְנֶה־לִּי הַבַּיִת. Aus diesen Beispielen ist es klar, dass man den Fragesatz in einen einfach verneinenden umwandeln konnte.

setzungsvariante. Ist dies nicht ein Beweis, dass diese Einleitungsworte *μὴ νομίσητε* = *δοκεῖτε* = putatis zum Urtexte gehören und dass ihnen ganz wie Mt. 10, 34 = Lc. 12, 51 die hebräischen Worte הַאַתֶּם תַּחְשְׁבִי zu Grunde liegen? Wenn nun gleichwohl die talmudische Textgestalt diese Worte nicht bietet, sondern an die später gebräuchliche kürzere Form *οὐκ ἦλθον* = לֹא אַתִּיתִי sich anschliesst, so ist auch dieser Umstand ein Beweis dafür, dass der Tractat Schabbath seine Kenntniss des fraglichen Jesuswortes nicht aus dem Urevangelium, nicht aus den Logia, wie Güdemann angenommen hat, sondern aus einer schriftlichen secundären Quelle, welche auch nicht das erste canonische Evangelium gewesen sein kann (auch schon deshalb nicht, weil unser Logion am „Schlusse" dieser Schrift stand), geschöpft hat.

Wer sich über die für die Quellenforschung zwar werthlose, dagegen für die Textgeschichte sehr instruktive Benützung unseres Logion durch den Tractat Schabbath noch näher unterrichten will, der ist auf folgende Litteratur zu verweisen:

Rabbi Raphael Rabinowicz, Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum.

Delitzsch, Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der canonischen Evangelien. (Leipzig 1853.) I, 22 f.

J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten. (Leipzig 1858.) I, 38 ff.

Dr. M. Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien: Die Logia des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Sage. (Leipzig 1876.)

W. H. Lowe, The Fragments of Talmud Babli Pesachim. (Cambridge 1879). p. 67. 68.

E. B. Nicholson, The Gospel according to the Hebrews. (London 1879.) p. 146 ff.

Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum IV. (Lipsiae 1884). p. 15. 21.

Holsten, Protestant. Kirchenzeitung. 1889. No. 16. S. 370.

Die interessante Textgeschichte unseres Logion zeigt also einerseits dessen ursprünglichen Standort im Urevangelium und seine die höchste Gesetzesfreiheit athmende Bedeutung, andrer-

seits dessen allmähliche Umgestaltung unter judenchristlichen Händen bis zu seiner völligen Verkehrung ins Gegentheil durch den Talmud. Hätten die Marcioniten das Urevangelium und den Ursinn des Logion gekannt, so wäre die Umkehrung, deren auch sie, aber in andrer Weise sich schuldig gemacht haben, indem sie schrieben: *οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ καταλῦσαι* — für sie nicht von nöthen gewesen.

Güdemann, um seine verfehlte Ableitung des Talmud-Citates aus der unmittelbaren Benützung der hebräischen Logia zu rechtfertigen, ist genöthigt, die Worte *ἢ τοὺς προφήτας* zugleich mit dem *πληρῶσαι* für redaktionelle Zuthat des ersten Evangelisten zu erklären!

Harnack schreibt mir: „Das im Talmud sich findende Wort, dass Jesus zum Gesetz Zusätze gemacht habe, ist bei den Apologeten, namentlich bei Tertullian (Montanistische Controverse) oft variiert worden." Er verweist dabei auf Tert. de orat. c. 1.

Mt. 5, 19.

a. Ign. ad Eph. XV, 1. p. 20, 6.
καλὸν τὸ διδάσκειν, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ.

b. Testam. XII. patr. Levi c. 13.
ὃς ἐὰν διδάσκῃ ταῦτα καὶ πρόσσῃ, σύνθρονος ἔσται βασιλέως.

c. Clem. Al. Strom. II, 19. 97. p. 480.
οὗτος μέγιστος, φησίν, ἐν τῇ βασιλείᾳ, ὃς ἂν ποιῇ καὶ διδάσκῃ.

d. Pseudo-Ign. ad Eph. XV. p. 284, 17.
καλὸν τὸ διδάσκειν, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ. ὃς γὰρ ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας ἐν τῇ βασιλείᾳ.

e. Ephr. Syr. Paraen. XIV. Opp. II. 88 A.
τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰπόντος· ὁ ποιήσας καὶ διδάξας, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

f. Mt. 2, 19^{b}.
ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

Ob auch Mt. 5, 19, wie Weiss (Mt. S. 151) zu meinen geneigt ist, noch zu dem ursprünglichen Context von Mt. 5, 17. 18 =

Lc. 6, 17 gehört habe, ist mehr als fraglich. Denn es hängt dieses Logion Mt. 5, 19 mit jenem ganzen auf die Geltung von Gesetz und Propheten bezüglichen Contexte gar nicht mehr zusammen. Gleichwohl wird das Logion dem Urevangelium angehört haben, aber in einem Zusammenhang, in welchem der Nachdruck darauf ruhte, dass ein Lehrer im Reiche Gottes auch ein Thäter sein müsse, ähnlich wie Jesus Lc. 8, 21 betont, dass *οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες* auch *ποιοῦντες* sein sollen. Folglich wird auch der Sinn von Mt. 5, 19ª, dessen jetziger Wortlaut weder im Zusammenhang noch in der Bedeutung an sich noch im Ganzen der Lehre Jesu Klarheit besitzt, ursprünglich dahin gegangen sein, zu zeigen, dass, wer das Wort Gottes lehrt, aber durch sein Thun seine Lehre wieder auflöst, seine Bedeutung im Reiche Gottes selbst zerstört (v. 19ª), dass dagegen die wahre Grösse im Reiche Gottes auf der Übereinstimmung der Lehre und des Lebens sich erbaue (v. 19ᵇ). Nach den patristischen Citaten, unter welchen dasjenige in den Test. XII patr. durch die Variante *σύνθρονος ἔσται βασιλέως* (vgl. Lc. 22, 30) = *μέγας ἐν τῇ βασιλείᾳ* sich auszeichnet, könnte vielleicht auch nur v. 19ᵇ ursprünglich und quellenmässig sein.

Mt. 5, 20.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 105. p. 333 B.
ταῦτα εἰρηκέναι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι γέγραπται· ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

b. Clem. Al. Strom. III, 4, 33. p. 526.
ὄντως γὰρ ὡς ὁ κύριος ἔφη· ἐὰν μὴ περισσευσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλείω τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐκ εἰσελεύσεσθε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

c. Clem. Al. Strom. VI, 18, 164. p. 825.
τότε ἀκούσονται τῆς γραφῆς· ἐὰν μὴ πλεονάσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων.

d. Macar. Hom. XIII, 1.
λέγει γὰρ ὁ κύριος· ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιο-

σύνη πλέον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ δύνασθε εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

e. Mt. 5, 20.

λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Hier haben wir ohne Zweifel das ursprüngliche Thema der nachfolgenden Gesetzesauslegung, während die sämtlichen Logia Mt. 5, 13—19, wie man aus Lc. mit Bestimmtheit ersehen kann, Einschaltungen des Redaktors aus anderen Stellen der Herrenreden sind. Von Mt. 5, 20—48 an bewegen wir uns (abgesehen von einigen ähnlichen Einschaltungen (Mt. 5, 25. 26 = Lc. 12, 58. 59; Mt. 5, 29. 30 = Mt. 18, 8. 9 = Mc. 9, 43. 45. 47; Mt. 5, 31. 32 = Lc. 16, 18 = Mt. 19, 9 = Mc. 10, 11. 12, vielleicht auch Mt. 5, 23. 24. 35^{b}. 36) in Cap. 5 auf dem originalen Gebiete der Bergpredigt. Dass auch Lc. in seiner Quelle den ganzen Context, wie ihn Mt. (abgesehen von den obenerwähnten Einschaltungen) hier bietet, gelesen hat, zeigt das Zusammenmünden der beiderseitigen Parallelen von Mt. 5, 39—48 und Lc. 6, 27—36. Die Varianten *πλεονάσῃ* = *περισσεύσῃ* beruhen vielleicht auf einer Nachwirkung des hebräischen Urtextes, sei es, dass man רָבָה, הִרְבָּה, welches Delitzsch anwendet, um *περισσεύειν* wiederzugeben und welches von den LXX häufig mit *πλεονάζειν* übersetzt wird, oder dass man יָתַר, הוֹתִיר, נוֹתַר, die gewöhnlichen Grundwörter für das griechische *περισσεύειν* voraussetzt.

Mt. 5, 22.

a. Just. Apol. I, 16. p. 63 B.

ὃς δ' ἂν ὀργισθῇ, ἔνοχός ἐστιν εἰς τὸ πῦρ.

b. Orig. Philocal. XXI.

ὃς ἂν ὀργισθῇ τῷ ἀδελφῷ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

c. Iren. II, 32, 1.

et non solum qui occidit, reus erit occisionis ad damnationem, sed et qui irascitur sine caussa fratri suo.

d. Iren. IV, 13, 1 = IV, 16, 5.

Et iterum: Dictum est: Non occides. Ego autem dico vobis: omnis qui irascitur fratri suo sine caussa, reus erit judicio.

e. Cassian. Instit. VIII, 21. p. 164.
in quibusdam exemplaribus invenitur: qui irascitur fratri suo sine caussa, reus erit judicio.

f. Philastr. c. 131. Corpus haeresiol. p. 144.
et dominus: qui irascitur fratri suo sine caussa, reus erit judicii.

g. Didasc. II, 53. p. 275.
ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῇ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

h. Const. II, 53. p. 79, 21.
ὁ ὀργιζόμενος γὰρ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῇ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

i. Cod. Colbert. Mt. 5, 22. p. 5 ed. Belsheim.
Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo sine causa, reus erit in judicio.

k. Diatessaron ed. Ciasca p. 15[b].
Ego autem dico vobis: Quia omnis, qui sine causa irascitur fratri suo, reus erit judicio.

l. Cod. Cantabr. = Syr. Cur. Mt. 5, 22.
ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῇ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

m. Eus. Dem. ev. IX, 11, 25.
ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, οὐ φονεύσεις· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μηδὲ ὀργίζεσθαι εἰκῇ.

n. Eus. Dem. ev. I. 7, 12.
ἐλέχθη τοῖς ἀρχαίοις, οὐ φονεύσεις· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μηδὲ ὀργίζεσθαι.

o. Eus. in Ps. 70, 8 sqq. Migne V, 781.
ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, οὐ φονεύσεις· ἐγὼ δὲ λέγω μηδὲ ὀργίζεσθαι.

p. Nicet. Byzant. adv. Moham. Confut. IX, 64. Mai IV, 374.
καὶ δῆλον ὅτι ἐν τῷ ἐκείνοις μὲν λέγεσθαι, μὴ φονεῦσαι, ἡμῖν δὲ μὴ ὀργισθῆναι.

q. Epiph. Haer. XXXIII, 6. p. 220 D.
τὸ γὰρ οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐκ ἐπιορκήσεις ἐν τῷ μηδ' ὀργισθῆναι μηδὲ ἐπιθυμῆσαι μηδὲ ὀμόσαι περιείληπται.

r. Hom. Clem. XI, 32. p. 118, 30.

ἐὰν οἱ ἐν τῇ πλάνῃ μὴ φονεύωσιν, ἡμεῖς μηδὲ ὀργιζώμεθα. — XIII, 18. p. 139, 21. *οὐ λυπεῖ, οὐκ εἰκῇ μάχεται, ἑαυτὸν μισητὸν οὐ ποιεῖ.* — X, 12. p. 103, 30. *ἔστιν ἔνοχος τῇ κρίσει.*

Cassian schreibt über fragliche Stelle Jnst. lib. VIII cap. XXI p. 164, 19—165, 6:

Sciendum tamen in eo, quod in quibusdam exemplaribus invenitur: qui irascitur fratri suo sine causa reus erit iudicio, superfluum esse sine causa et adiectum esse ab his, qui amputandam iram pro iustis causis minime putaverunt, cum utique nullus quamlibet absque ratione commotus sine causa se dicat irasci. quam ob rem apparet ab eis adiectum, qui propositum non intellexerunt scripturae volentis fomitem iracundiae omnimodis amputare nullamque indignationis occasionem penitus reservare, ne, dum iubemur irasci cum causa, etiam sine causa irascendi nobis intromittatur occasio. finis enim patientiae non in irascendo iuste sed in penitus non irascendo consistit. licet a quibusdam hoc ipsum quod dicitur sine causa ita interpretari sciam, quod scilicet sine causa irascatur is, cui expetere ultionem irato non liceat. melius tamen est ita tenere, ut et novella exemplaria multa et antiqua omnia inveniuntur esse perscripta.

Obwohl also Cassian behauptet, dass in allen alten Handschriften die Lesart *εἰκῇ* = sine causa fehle, so zeugen doch die Clementinen, Irenaeus, die Didascalia, die Constitutionen, Eusebius, vor allen Dingen aber der Syr. Cur., der Cod. Cantabr., Tatians Diatessaron und die alten lateinischen Versionen, sowie viele andere Instanzen für das Gegentheil. Namentlich ist das Zusammentreffen der ältesten syrischen Version mit dem Diatessaron, sowie mit der altitalischen Tradition und der griechischen Handschrift D ein Beweis dafür, dass der Archetypus, aus welchem diese vier Ströme geflossen sind[1]), diese Lesart schon vertrat und dass sie mithin vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts bereits vorhanden gewesen sein wird. Allerdings fehlt der Zusatz *εἰκῇ* bei Justin, sonach in dem

1) Vgl. Heft I, 47.

ältesten Citat, welches wir von dieser Stelle besitzen, und zwar bei einem Schriftsteller, der sich mehrfach mit der Tradition des Syr. Cur. und des Cod. D berührt, während in der pseudojustinischen Schrift Ep. ad Zenam et Serenum c. 11, p. 511 D der Zusatz in einem sonst mit dem canonischen Texte übereinstimmenden Citate sich findet. Die Varianten, in denen der Eingang des Logion sich repräsentiert (ὃς ἂν ὀργισθῇ = πᾶς ὁ ὀργιζόμενος = ὁ ὀργιζόμενος), entsprechen ganz ähnlichen Verschiedenheiten in der Construktion, wie sie häufig auch sonst in den canonischen Recensionen desselben Urtextes auftreten. Z. B. πᾶς ὁ ἀπολύων Mt. 5, 32 = Lc. 16, 18 = ὃς ἂν ἀπολύσῃ Mc. 10, 11 = Mt. 19, 9 = כָּל־הַמְשַׁלֵּחַ. Wahrscheinlich ist im hebräischen Urtext in allen ähnlichen gnomenartigen Aussprüchen die Participialconstruktion mit כל gebräuchlich gewesen, und ist die ungriechische Wendung: πᾶς ὁ ἀπολύων — πᾶς ὁ αἰτῶν — πᾶς ὁ βλέπων — πᾶς ὁ ὀργιζόμενος u. s. w. als hebraisierende Version zu betrachten gegenüber der besseren griechischen Construktion durch Auflösung des Partizipialsatzes in einen mit ὃς ἄν oder ὃς ἐάν oder ὅστις eingeleiteten Relativsatz. Dabei ist es wichtig wahrzunehmen, dass diese Übersetzungsverschiedenheiten nicht blos in den canonischen Parallelen der Synoptiker, sondern auch in aussercanonischen Texten vorkommen, namentlich auch da, wo solche Logia nur durch einen Synoptiker — wie hier Mt. 5, 22 — uns erhalten sind. Man vgl. z. B. noch die Varianten zu Mt. 5, 28: πᾶς ὁ βλέπων = πᾶς ὁ ἰδών = πᾶς ὁ προσβλέπων = πᾶς ὅστις ἐμβλέψῃ = ὃς ἂν ἐμβλέψῃ. Diese Bemerkungen werden genügen, um in ähnlichen Fällen als Erläuterung zu dienen, auf welche Bezugnahme stattfinden kann.

Eigenthümlich sind noch die gleichmässig wiederkehrenden Infinitive: μηδὲ ὀργίζεσθαι (Eus.) = μηδὲ ὀργισθῆναι (Epiph.) = μὴ ὀργισθῆναι (Nicetas). Man vgl. dazu das μηδὲ ἐπιθυμεῖν zu Mt. 5, 28.

Endlich sind noch folgende unter einander verwandte Anklänge an unser Logion zu notieren. Hom. Clem. XIX, 21 p. 187, 12: πλὴν ἀμέτρως αὐτῇ (sc. τῇ ὀργῇ) τις χρησάμενος ἀδικεῖ, κατ' ἀξίαν δὲ χρώμενος τὸ δίκαιον ἐκτελεῖ. · Hom. Clem. XX, 4 p. 191, 12: οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῆς ὀργῆς ἔστι λογίσασθαι, ὅτι δικαίως μὲν αὐτῇ τις χρησάμενος ὡς ἔξεστιν, εὐσεβεῖ, παρὰ δὲ

τὸ μέτρον ἐξελθὼν καὶ ἑαυτῷ τὴν κρίσιν λαβὼν ἀσεβεῖ. Judicium Petri c. 8. ὁ θυμὸς ὑμῶν μέτρον ἐχέτω.

Mt. 5, 23. 24.

a. Aphraates Hom. II, 14. p. 31 = Hom. IV, 7. p. 63 ed. Bert.
Und wiederum spricht er: Wenn du ein Opfer opfern willst, und erinnerst dich, dass du von einer Feindschaft ergriffen bist gegen deinen Bruder, so lass dein Opfer vor dem Altar und gehe und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komm und opfere dein Opfer.

b. Mt. 5, 23. 24.
ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς, ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὕπαγε πρῶτον; διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.

Es ist gewiss merkwürdig, dass, während zu den verwandten Herrensprüchen Mc. 11, 25; Mc. 6, 14 sich canonische und aussercanonische Parallelen finden, das Logion Mt. 5, 23. 24 weder canonische noch patristische Anklänge in der Zeit vor Irenaeus (Iren. IV, 18, 1) aufzuweisen hat. Die Textgestalt desselben bei Aphraates beruht wohl nur auf einer freien Wiedergabe des canonischen Matthäustextes. Eine noch weitergehende Umgestaltung bei Aphraates ist wiedergegeben Agrapha S. 441.

Mt. 5, 27. 28.

a. Theophil. ad Autol. III, 13.
ἡ δὲ εὐαγγέλιος φωνὴ ἐπιτατικώτερον διδάσκει περὶ ἁγνείας λέγουσα· πᾶς ὁ ἰδὼν γυναῖκα ἀλλοτρίαν πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

b. Clem. Al. Strom. II, 11, 50. p. 455.
ὁ ἰδὼν πρὸς ἐπιθυμίαν ἐμοίχευσεν.

c. Athenag. Legat. c. 32. p. 43 ed. Schwartz.
ὁ γὰρ βλέπων, φησί, γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

d. Macar. de patientia et discr. c. 8.
ὡς γὰρ ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ταύτην ἐν τῇ καρδίᾳ μεμοίχευκε.

e. Mt. 5, 27. 28.

ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη [Syr. Cur., Iren. IV, 13, 1 add: *τοῖς ἀρχαίοις*]· *οὐ μοιχεύσεις· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.*

f. Clem. Al. Strom. III, 2, 8. p. 513.

ὁ μὲν γάρ (sc. *ὁ νόμος*) *φησιν· οὐ μοιχεύσεις, τὸ δὲ* (sc. *τὸ εὐαγγέλιον*) *„πᾶς ὁ προσβλέπων κατ' ἐπιθυμίαν ἤδη ἐμοίχευσεν“ λέγει.*

g. Clem. Al. Strom. IV, 18, 116. p. 615.

ἐγὼ δὲ λέγω· ὁ ἐμβλέψας τῇ γυναικὶ πρὸς ἐπιθυμίαν ἤδη μεμοίχευκεν.

h. Didasc. I, 1. p. 226 = Const. I, 1. p. 2, 9.

ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται· οὐ μοιχεύσεις· [*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* — Didasc. om.], *τοῦτ' ἔστιν ἐν τῷ νόμῳ τῷ διὰ Μωυσέως ἐγὼ ἐλάλησα, νῦν δὲ ὁ αὐτὸς ὑμῖν λέγω· πᾶς ὅστις ἐμβλέψει εἰς τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.*

i. Just. Apol. I, 15. p. 61 E.

περὶ μὲν οὖν σωφροσύνης τοσοῦτον εἶπεν· ὃς ἂν ἐμβλέψῃ γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς ἤδη ἐμοίχευσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ.

k. Just. Apol. I, 15. p. 62 A.

καὶ οἱ νόμῳ ἀνθρωπίνῳ διγαμίας ποιούμενοι, ἁμαρτωλοὶ παρὰ τῷ ἡμετέρῳ διδασκάλῳ εἰσί, καὶ οἱ προσβλέποντες γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς.

l. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 6. p. 66.

Audistis quia dictum est: Non adulterabis. Sed ego dico vobis: Quicumque aspicit et concupiscit, adulterat.

m. Clem. Al. Strom. VII, 13, 82. p. 882.

μὴ ἐμβλέψῃ δὲ πρὸς ἐπιθυμίαν ἀλλοτρίᾳ γυναικί.

n. Clem. Al. Strom. III, 4, 30. p. 525.

τοῦ κυρίου φήσαντος· ἐγὼ δὲ λέγω, μὴ ἐπιθυμήσῃς.

o. Clem. Al. Strom. II, 14, 61. p. 461.

καὶ ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἐπιθυμίαν κρίνεται. διὸ „μηδὲ ἐπιθυμήσῃς“ λέγει.

p. Clem. Al. Strom. III, 11, 71. p. 543.

ἠκούσατε τοῦ νόμου καταγγέλλοντος· οὐ μοιχεύσεις, ἐγὼ δὲ λέγω· οὐκ ἐπιθυμήσεις.

q. Clem. Al. Protrept. X, 108. p. 85.
καί· οὐκ ἐπιθυμήσεις, ἐπιθυμία γὰρ μόνη μεμοίχευκας.

r. Hom. Clem. XI, 32. p. 118, 31.
ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ μὴ μοιχεύῃ, ἡμεῖς τὴν ἀρχὴν μηδὲ ἐνθυμηθῶμεν.

s. Clem. Al. Strom. II, 15, 66. p. 463.
ὁ γὰρ ἐπιθυμήσας ἤδη μεμοίχευκε, φησίν.

t. Eus. Dem. ev. I, 6, 17.
ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ μοιχεύσεις, ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐπιθυμεῖν.

u. Eus. Dem. ev. I, 7, 12.
ἐλέχθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ μοιχεύσεις, ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μηδὲ ἐπιθυμεῖν.

v. Eus. in Psalm. 70, 8 sqq.
ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ μοιχεύσεις, ἐγὼ δὲ λέγω μηδὲ ἐπιθυμεῖν.

w. Herm. Mand. IV, 1. p. 76, 19.
καὶ μὴ ἀναβαινέτω σου ἐπὶ τὴν καρδίαν περὶ γυναικὸς ἀλλοτρίας ἢ περὶ πορνείας τινὸς ἢ περὶ τοιούτων τινῶν ὁμοιωμάτων πονηρῶν.

Auch hier haben wir zu dem canonisch gewordenen Text von Mt. 5, 27. 28 zwar keine canonischen Parallelen, aber eine desto reichere Auswahl aussercanonischer Paralleltexte mit den mannigfaltigsten Varianten, welche fast sämtlich auf einen gemeinsamen Quellentext hinweisen und m. E. nur als verschiedene Versionen des Logion zu erklären sind, wie solches in der hebräischen Quellenschrift vorgelegen haben mag. Die Varianten: *ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται* (Didasc., Const.) = *ἠκούσατε τοῦ νόμου καταγγέλλοντος* (Clem. Al.) = *ὁ νόμος φησίν* (Clem. Al.) = *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη [τοῖς ἀρχαίοις]* = *ἐλέχθη τοῖς ἀρχαίοις* (Eus.) = ab antiquis (Cod. Colb.) können zwar nicht als Übersetzungsvarianten angesprochen werden. Aber möglicher Weise ist die aussercanonische Lesart *ἐν τῷ νόμῳ* die älteste und ursprüngliche. Dahin weist auch der folgende Text in Jobii

Mon. Comm. lib. III, 12. ap. Phot. cod. 222 p. 584: *ὥσπερ ὁ σωτήρ· ἐρρήθη, λέγων, τῷ νόμῳ τάδε· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν τάδε·* zumal, da in diesem Texte gerade die beiden Gegensätze zwischen dem *νόμος* und dem *σωτήρ* als solche — also ohne jegliche Bezugnahme auf den (nicht citierten) durch *τάδε* nur angedeuteten Inhalt — pointiert sind. Auch schon Celsus scheint denselben Text vorauszusetzen. Vgl. Orig. c. Cels. VII, 18, wo Celsus sagt: *ὁ δ' υἱὸς ἄρα αὐτοῦ ὁ Ναζωραῖος ἄνθρωπος ἀντινομοθετεῖ* (sc. adv. Moysen). Möglicher Weise ist also die ursprüngliche scharfe Antithese zwischen dem *νόμος* und dem *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* in dem Munde Jesu bei der frühzeitig eingetretenen Überschätzung des A. T. in der altkatholischen Kirche anstössig geworden und sollte durch den Ersatz: *ἐρρέθη* [*τοῖς ἀρχαίοις*], jedenfalls durch Weglassung des *ἐν τῷ νόμῳ* gemildert und verwischt werden. Auf diese Möglichkeit weist der in der Didascalia und den Constitutionen enthaltene epexegetische Zusatz hin, wenn zu dem Citat *ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται* bemerkt wird: *τοῦτ' ἔστιν ἐν τῷ νόμῳ τῷ διὰ Μωϋσέως ἐγὼ ἐλάλησα, νῦν δὲ ὁ αὐτὸς ὑμῖν λέγω.* Sicher geht aus dieser Epexegese hervor, dass die Didascalia und der Redaktor der Constitutionen wirklich anstatt des *ἐρρέθη* [*τοῖς ἀρχαίοις*] gelesen haben: *ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται.* Indem aber durch die beigefügte Epexegese auch schon im Gesetz Jesus als der Redende gedacht und als identisch (*ὁ αὐτός*) bezeichnet wurde mit dem, der im Evangelium redet, wurde die Antithese aus den Subjekten verbannt und lediglich zu einer Verschiedenheit der Offenbarung in der Entwickelung der Zeiten (vgl. *νῦν δέ*) herabgemindert. Hierbei ist übrigens zu bemerken, dass die Auffassung, Jesus habe sich schon im Gesetz geoffenbart, auf ein Agraphon hinzuweisen scheint, welches, obwohl es bei Epiphanius als Herrenwort fünf mal wiederkehrt, in meiner Sammlung der Agrapha leider übersehen worden ist. Dasselbe findet sich gleichlautend bei Epiphanius an folgenden Stellen: Ancor. 53. p. 56 C.; Haer. XXIII, 5. p. 66 C.; Haer. XLI, 3. p. 301 BC.; Haer. LXVI; 42. p. 655 B.; Haer. LXVII; 3. p. 712 A. (vgl. auch Haer. XLI, 1. p. 300 B.) und lautet: *ὁ λαλῶν ἐν τοῖς προφήταις, ἰδοὺ πάρειμι.* Wer den *νόμος* von der prophetischen Seite auffasste und zu den *προφῆται* rechnete, konnte aus jenem aussercanonischen Herrenwort die Anschauung ableiten, welche durch die

Didascalia und die Constitutionen Jesu in den Mund gelegt ist: *ἐν τῷ νόμῳ διὰ Μωυσέως ἐγὼ ἐλάλησα.*

Soviel über die einleitenden Worte von Mt. 5, 27. Wenden wir uns nun zu dem Herrenspruch in Mt. 5, 28. Hierzu vergegenwärtige man sich folgende Varianten:

πᾶς ὁ ἰδὼν γυναῖκα (Theoph.), *ὁ ἰδὼν* (Clem. Al.)
ὁ βλέπων γυναῖκα (Athen., Mac.)
πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα (Mt.)
πᾶς ὁ προσβλέπων γυναῖκα (Clem. Al., Eus.)
ὁ ἐμβλέψας τῇ γυναικί (Clem. Al.)
πᾶς ὅστις ἐμβλέψῃ εἰς τὴν γυναῖκα (Did., Const.)
ὃς ἂν ἐμβλέψῃ γυναικί (Just.).

Erinnert man sich an das zu Mt. 5, 22 über *πᾶς ὁ ὀργιζόμενος* und über die dortigen aussercanonischen Varianten Gesagte, so wird man keine Ursache haben, die Erklärung dieser Varianten als verschiedener Übersetzungsvarianten des hebräischen Urtextes: כָּל־הַמַּבִּיט אֶל־אִשָּׁה zu beanstanden, wobei besonders das אֶל־אִשָּׁה in den Versionen *εἰς τὴν γυναῖκα* und *τῇ γυναικί* sich wiederspiegelt. Ebenso variiert der folgende hebräische Satztheil: לַחְמֹד אֹתָהּ in den Parallelen:

πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι (Clem. Al., Mt.)
πρὸς ἐπιθυμίαν (Clem. Al.)
κατ᾽ ἐπιθυμίαν (Clem. Al.)
πρὸς τὶ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν (Theoph., Didasc. Const.)
πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς (Athen., Just.)
πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ταύτην (Mac.)

Endlich das hebräische נָאַף אֹתָהּ בִּלְבּוֹ lebt fort in den griechischen Parallelen:

ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (Theoph., Mt., Didasc. Const., Just. u. s. w.)
μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (Athen., Mac.)

Es ergibt sich mithin für sämmtliche Varianten folgender hebräischer Quellentext:

כָּל־הַמַּבִּיט אֶל־אִשָּׁה [אֲחֶרֶת] לַחְמֹד אֹתָהּ נָאַף אֹתָהּ בִּלְבּוֹ׃

Der aussercanonische Zusatz *ἀλλοτρίαν* (bei Theophilus), *ἀλλοτρίᾳ* (bei Clemens Al.), *ἀλλοτρίας* (bei Hermas) muss in Anbetracht des Zusammentreffens dieser verschiedenen Schriftsteller für sehr alt erachtet werden und war jedenfalls in nicht wenige

Handschriften frühzeitig eingedrungen. Dagegen der Zusatz *παρὰ τῷ θεῷ* in dem Citate Justins ist nur als eine schriftstellerische Epexegese zu betrachten.

Mt. 5, 33.

a. Aphraates Hom. XXIII. p. 412 ed. Bert.
Darüber hinaus gebietet unser Erlöser: Du sollst keinen falschen Eid schwören. Und wer da schwört, soll des Gerichts schuldig sein.

b. Aphraates Hom. XXIII. p. 415.
Deshalb ermahnt unser Erlöser: Ihr sollt bei euch selbst nicht schwören; denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der bei seinem Namen falsch schwört.

c. Mt. 5, 33.
πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου.

d. Exod. 20, 7.
οὐ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ· οὐ γὰρ μὴ καθαρίσῃ κύριος ὁ θεός σου τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ (εἰς εἰκῆ Cod. Al.)

e. Levit. 19, 12.
καὶ οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ, καὶ οὐ βεβηλώσετε τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ ὑμῶν· ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

f. Deut. 23, 21. (22).
ἐὰν δὲ εὐξῃ εὐχὴν κυρίῳ τῷ θεῷ σου, οὐ χρονιεῖς ἀποδοῦναι αὐτήν· ὅτι ἐκζητῶν ἐκζητήσει κύριος ὁ θεός σου παρὰ σοῦ, καὶ ἔσται ἐν σοὶ ἁμαρτία.

g. Diatessaron ed. Ciasca p. 16_a.
Iterum audistis, quia dictum est antiquis: Non perjurabis, sed clama ad Deum in fide tua.

Bei der Auslegung des Gesetzes, in welcher Jesus wesentlich nur auf die zweite Tafel Bezug nimmt, ist zweierlei sehr merkwürdig, erstlich die Anordnung der Gebote, und zweitens der Wortlaut von Mt. 5, 33. 43. Die Anordnung der Gebote ist folgende:

Mt. 5, 21: *οὐ φονεύσεις*
27: *οὐ μοιχεύσεις*

Mt. 5, 33: *οὐκ ἐπιορκήσεις*
43: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου.*

Diese Anordnung, in welcher der Meineid als eine zur zweiten Tafel gehörige Sünde wider den Nächsten erscheint, entspricht in keiner Weise der Reihenfolge der Gebote in Ex. 20. Man vergleiche

LXX. Ex. 20, 13. *οὐ μοιχεύσεις*
14. *οὐ κλέψεις*
15. *οὐ φονεύσεις*
16. *οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ.*

Auch Lev. 19 ist eine abweichende Reihenfolge der Gebote zu beobachten, aber insofern ist eine Ähnlichkeit mit der Anordnung in Mt. 5 vorhanden, als Lev. 19, 12 das Verbot des Meineids unmittelbar mit den Geboten der zweiten Tafel zusammenhängt.

Noch merkwürdiger ist aber in Mt. 5, 33 und 43 der Wortlaut. Vergleiche, was Mt. 5, 43 anlangt, die zu Lc. 6, 27 zu gebenden Erläuterungen. Hier, bei Mt. 5, 33, ist zu constatieren, dass der Wortlaut

οὐκ ἐπιορκήσεις

im ganzen A.T. sich nicht wiederfindet, dass aber am nächsten kommt Lev. 19, 12: וְלֹא תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי לַשָּׁקֶר = LXX: *καὶ οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ* oder wie es besser griechisch wiedergegeben werden könnte: *καὶ ἐν τῷ ὀνόματί μου οὐκ ἐπιορκήσετε.* Denn נִשְׁבַּע לַשֶּׁקֶר ist gleich *ἐπιορκεῖν.* Wenn man nun sich gegenwärtig hält, dass nach der in diesem Fall sicherlich begründeten Quellenkritik Wellhausens und Anderer in Lev. 19 gewiss öfter als sich genau nachweisen lässt, der Wortlaut älterer Quellen beibehalten ist, sowie, dass der in Lev. 19 benützte Urtext in der Anrede das „Du" erhalten habe, während das „Ihr", welches mehr als einmal in Collision mit dem Context komme, der Hand des Bearbeiters angehöre, so ergibt sich als Urtext von Lev. 19, 12 für das Verbot des Meineids die Fassung: לֹא תִשָּׁבַע בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר, also fast wörtlich: *οὐκ ἐπιορκήσεις*, mithin der sonst im A.T. nirgends nachgewiesene Wortlaut, welcher Mt. 5, 33 in der Bergpredigt enthalten ist. Gewiss sehr merkwürdig! Und merkwürdig ist es nicht minder, dass

seiner Zeit von dem so unglücklich geendeten Schapira genau dieser Text: וְלֹא תִשָּׁבַע בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר — produziert worden ist.

Der Zusatz in Mt. 5, 33: *ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου* klingt an Deut. 23, 22 an (hebräischer Text), ist aber auch weder an dieser Stelle noch sonst wo im mosaischen Gesetz wörtlich wieder zu finden. Für diesen Zusatz bietet Aphraates unter a) den anderen: „Und wer da (falsch) schwört, soll des Gerichts schuldig sein", offenbar aus Mt. 5, 21 herübergenommen. Ganz abweichend hat das arabische Diatessaron: sed clama ad Deum in fide tua. Das zweite Aphraates-Citat gibt mit der auffälligen Variante „bei euch selbst" im wesentlichen den Text von Ex. 20, 7 wieder. Der Cod. Colbertinus hat auch hier (wie Mt. 5, 27): dictum est ab antiquis.

Mt. 5, 34. 35ª

a. Just. Apol. I, 16. p. 63 D.
περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως, τἀληθῆ δὲ λέγειν ἀεί, οὕτως παρεκελεύσατο μὴ ὀμόσητε ὅλως.

b. Const. VII, 3. p. 200, 11.
οὐκ ἐπιορκήσεις· ἐρρέθη γὰρ μὴ ὀμόσαι ὅλως.

c. Epiph. XIX, 6. p. 44 C.
καὶ πάλιν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ λέγοντος· μὴ ὀμνύναι μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἕτερόν τινα ὅρκον.

d. Jac. 5, 12.
πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον.

e. Hom. Cl. III, 56. p. 51, 32.
τοῖς δὲ αὐτὸν διαβεβαιουμένοις ἐν ναῷ εἶναι ἔφη· μὴ ὀμόσητε τὸν οὐρανόν, ὅτι θρόνος θεοῦ ἐστίν, μήτε τὴν γῆν, ὅτι ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἐστίν.

f. Iren. IV, 2, 5.
Ne, inquit, juraveritis in totum, neque in caelum, quoniam thronus est Dei, neque in terram, quoniam scabellum est pedum ejus.

g. Mt. 5, 34. 35ª.
ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

h. Const. V, 12. p. 140, 16.

διὸ χρὴ τὸν θεοῦ ἄνθρωπον ὡς χριστιανὸν μήτε ηλιον ὀμνύναι μήτε μὴν σελήνην μήτε ἄστρα μήτε μὴν οὐρανὸν ἢ γῆν ἤ τι τῶν στοιχείων μικρὸν ἢ μέγα.

[i. Didasc. V, 12. p. 311.

Διὸ χρὴ χριστιανὸν μήτε ἥλιον ὀμνύναι μήτε τῶν στοιχείων μικρὸν ἢ μέγα.]

Hier tritt in der Construktion dieselbe Verschiedenheit, nämlich der auch sonst in neutestamentlichen Texten bemerkte Wechsel zwischen Imperativ und Infinitiv, hervor wie zu Mt. 5, 27. 28 in den Formen: *μὴ ἐπιθυμήσῃς — οὐκ ἐπιθυμήσεις — μηδὲ ἐπιθυμεῖν.* Denn während Justin und die Homilien *μὴ ὀμόσητε*, Jacobus *μὴ ὀμνύετε*, Irenaeus ne juraveritis lasen, vertreten Epiphanius in *μὴ ὀμνύναι*, die Constitutionen (und die Didascalia) in *ὀμόσαι* mit dem canonischen Texte den Infinitiv. Dabei sind *ὅλως* (Just., Mt., Const.) = in totum (Iren.) = *πρὸ πάντων* (Jac.) jedenfalls Übersetzungsvarianten eines semitischen Quellenwortes. Welches?

Die jakobeische Fassung des Logion kehrt bei Epiphanius wieder, aber nicht als Citat aus dem Jacobusbriefe, sondern mit der Citationsformel: *καὶ πάλιν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ λέγοντος.* Dabei machen die Abweichungen von dem jacobeischen Texte (*ὀμνύναι* statt *ὀμνύετε*, *ἕτερον* statt *ἄλλον*) die Annahme unwahrscheinlich, dass Epiphanius beabsichtigt habe, Jac. 5, 12 zu citieren und dass er nur durch einen Gedächtnissfehler dazu gekommen sei, von einem *εὐαγγέλιον* zu reden. Die accusativische Fassung: *τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν*, worin Epiphanius mit Jacobus übereinstimmt, sowie mit Irenaeus und den Const. sich berührt, war auch in der von den Clementinen benützten Evangelienquelle vorhanden, obwohl im Übrigen das Homiliencitat dem canonischen Texte nahe steht.

Mt. 5, 35b. 36a.

a. Const. V, 12. p. 140, 21.

μήτε μὴν τὸν οὐρανὸν αὐτόν (*ἑλληνικὸν γὰρ τὸ δυσσέβημα*), *μήτε μὴν Ἱερουσαλὴμ ἢ τὰ τοῦ θεοῦ ἅγια.*

b. Iren. IV, 36, 5.

de quo et antea dixit: Neque in Hierosolyma jures, quoniam civitas est magni regis.

c. Iren. IV, 4, 1.

Adhuc et de Hierusalem et de Domino audent dicere, quoniam si esset magni regis civitas, non derelinqueretur.

d. Mt. 5, 35b. 36a.

μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως, μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσῃς.

In fast allen alten patristischen Citaten werden die in Mt. 5, 35b. 36 enthaltenen Worte übergangen, indem der Context von Mt. 5, 34. 35a sofort auf v. 37 überspringt. Dieselbe Wahrnehmung macht man bei den canonischen Parallelen 2. Cor. 1, 17—20 und Jac. 5, 12. Daraus muss man die Folgerung ziehen, dass in der vorcanonischen Quelle der Context von Mt. 5, 35b. 36 hier nicht enthalten gewesen ist. Gehörten vielleicht diese Worte ursprünglich in einen anderen Zusammenhang der Herrenreden? Bei Mt. 5, 36 ist dies wahrscheinlich. S. das Folgende. Dagegen v. 35b bildet für sich keinen selbstständigen Gedanken und steht überdies mit der — judenchristlich gedachten — Praedicierung Jerusalems als der *πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως* innerhalb der evangelischen Texte, sowie des neutestamentlichen Canons überhaupt völlig isoliert, so dass diese Worte aus dem Urevangelium nicht abzuleiten sein dürften.

Mt. 5, 36b.

a. Clem. Al. Paed. III, 3, 16. p. 262.

οὐδεὶς δὲ ἄλλος φησὶν ὁ κύριος, δύναται ποιῆσαι τρίχα λευκὴν ἢ μέλαιναν.

b. Tertull. de cultu feminarum Lib. II. c. 6

Sed enim Deus ait: Quis vestrum potest capillum album atrum facere aut album ex atro?

c. Mt. 5, 36b.

ὅτι οὐ δύνασαι μιαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν.

Der ursprüngliche Wortlaut dieses Logion dürfte bei Tertullian erhalten sein. Denn der Text Tertullians ist vollständiger und verständlicher; dabei erinnert er durch die Frage: quis vestrum ganz an *τίς ἐξ ὑμῶν* Mt. 6, 27 = Lc. 12, 25. Mit letzterem Herrenwort ist überhaupt unser Logion sinnverwandt. Dabei ist auch hier die Verwandlung des Fragesatzes: quis vestrum potest in den verneinenden Satz: *οὐδεὶς δὲ ἄλλος δύναται* — zu bemerken.

Mt. 5, 37ª.

a. Just. Apol. I, 16. p. 63 D. ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.
b. Hom. Clem. III, 55. p. 51, 18. ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὒ οὔ.
c. Hom. Clem. XIX, 2. p. 178, 10. ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.[1]
d. Clem. Al. Strom. V, 14, 100. p. 707. ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.
e. Clem. Al. Strom. VII, 11, 67. p. 872. ἔσται ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.
f. Cyrill. Alex. Tom. II. p. 2126. ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.
g. Const. V, 12. p. 140, 25. εἶναι δὲ τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.
h. Epiph. Haer. XIX, 6. p. 44 C. ἀλλ' ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.
i. Jac. 5, 12. ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.
k. Euseb. in Psalm. 14, 4. ἐφ' ᾧ διαβεβαιοῦται τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.
l. Ephraem. Syr. Opp. II, 161 D. ἔστω δὲ ὑμῶν ὁ λόγος ναὶ ναί, οὒ οὔ.
m. Mt. 5, 37ª. ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ.
n. Greg. Nyss. Migne XLIV, 1040. ἔστω δὲ ὑμῶν ὁ λόγος τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ.
o. Aphraates Hom. XXIII. p. 412. Euer Wort sei: Ja, Ja, nein, nein.
p. Diatessaron ed. Ciasca p. 16ª. sed sermo vester sit: aut, Utique: aut, Non.

1) Eingeleitet durch die Worte: *ἀλλὰ καὶ συμβουλεύων εἴρηκεν* sc. *ὁ πάντα ἀληθεύσας διδάσκαλος.*

Der bessere Vergleichung halber sind die Parallelen zu den beiden Vershälften von Mt. 5, 37 gesondert gegeben. Man sieht, die canonische Fassung von Mt. 5, 37ª kehrt in diesen Citaten nur bei Ephraem, sonst nirgends wieder. Am nächsten steht dann dem canonischen Texte Gregorius Nyssenus. Aber auch er hat neben dem *ὁ λόγος* des canonischen Textes das *τό*, welches in den aussercanonischen Paralleltexten das eigenthümliche Kennzeichen und welches jedenfalls älter ist, als alle uns erhaltenen Evangelienhandschriften, da in keiner der letzteren dieses charakteristische *τό* sich findet. Epiphanius stimmt auch hier speciell mit Jac. 5, 12 überein in dem *ἤτω*, wofür sonst durchgängig *ἔστω* gelesen wird.

Paulus hat ebenfalls das *τὸ ναὶ ναί* in seiner Evangelienquelle gelesen, vgl. 2. Cor. 1, 17—20, vielleicht aber auch *ὁ λόγος ὑμῶν* vgl. *ὁ λόγος ἡμῶν* 2. Cor. 1, 18. Sollte diese letztere Annahme zu Recht bestehen, so würde sein Text mit demjenigen des Gregor von Nyssa sich gedeckt haben. Ein Anklang an das *τὸ ναὶ ναί* und *τὸ οὒ οὔ* findet sich übrigens noch bei Clem. Al. Strom. VII, 8, 50. p. 861: *ἐπὶ μὲν τῆς συγκαταθέσεως μόνον τὸ ναί, ἐπὶ δὲ τῆς ἀρνήσεως τὸ οὔ.* Bousset (die Evangeliencitate Justins des Märtyrers S. 72) erwähnt noch Didymus Fragm. ad 2. Cor. 2, 23 (Migne B. XXXIX, 1688): *περὶ τοῦ μὴ δεῖν ὀμνύναι ἀλλ' ἔχειν λόγον ἀκατάγνωστον περὶ τοῦ ναὶ ὡς ὄντως ναὶ καὶ τοῦ οὒ ὡς ὄντως ἔχοντος.* Also ähnlich wie im Diatessaron *ναί, οὔ* nur einmal.

Das griechische *ναί* setzt übrigens im Hebräischen wahrscheinlich אָמֵן voraus. Vgl. z. B. Lc. 11, 51: *ναὶ λέγω ὑμῖν* = Mt. 23, 36: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* = אָמֵן אֹמֵר אֲנִי לָכֶם, ferner Apoc. 1, 7: *ναί, ἀμήν* — Apoc. 3, 14: *τάδε λέγει ὁ ἀμήν*, sowie das mit Mt. 5, 37ᵇ übereinstimmende zweimalige אָמֵן אָמֵן in den Betheuerungen der johanneischen Reden. Zu dem ganzen Contexte vgl. meine Abhandlung in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1888. VI. 283—288 über Mt. 5, 34. 35. 37. Auch beachte man noch die Parallele zwischen dem *ναί* in Ps.-Petr. v. 42 und dem *ἀμήν* der *Περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων* in den Untersuchungen zu Mt. 28, 2—4.

Mt. 5, 37b.

a. Just. Apol. I, 16. p. 63 D.	τὸ δὲ	περισσὸν	τούτων	ἐκ τοῦ	πονηροῦ.
b. Hom. Clem. III, 55. p. 51, 18.	τὸ γὰρ	περισσὸν	τούτων	ἐκ τοῦ	πονηροῦ ἐστίν.
c. Hom. Clem. XIX, 2. p. 178, 10.	τὸ δὲ	περισσὸν	τούτων	ἐκ τοῦ	πονηροῦ ἐστίν.
d. Epiph. Haer. XIX, 6. p. 44 C.	τὸ γὰρ	περισσὸν	τούτων	ἐκ τοῦ	πονηροῦ ἐστίν.
e. Mt. 5, 37b.	τὸ δὲ	περισσὸν	τούτων	ἐκ τοῦ	πονηροῦ ἐστίν.
f. Const. V, 12. p. 140, 26.	καὶ τὸ τούτων	περισσὸν		τοῦ	πονηροῦ εἶναι.
g. Ephraem Syr. Opp. II, 161 D.	τὸ δὲ	περισσὸν	τούτου	ἐκ τοῦ	διαβόλου ἐστίν.
h. Greg. Nyss. Migne XLIV, 1040.	τὸ δὲ	περισσότερον	τούτων	ἐκ τοῦ	διαβόλου ἐστὶν.
i. Cyrill. Alex. Tom. II. p. 2126.	τὸ δὲ	περισσὸν τούτων		ἐκ τοῦ	διαβόλου ἐστίν.
k. Clem. Al. Paedag. II, 10, 103. p. 232.	τὸ δὲ	περιττὸν		ἐκ τοῦ	διαβόλου.
l. Aphr. Hom. XXIII. p. 413.	Was darüber ist,			das ist vom	Bösen.
m. Diatessaron ed. Ciasca p. 16a.	quod autem hoc abundantius			est, a	malo est.

In dieser zweiten Hälfte des Logion unterscheiden sich zwei Textfamilien, von denen die eine (Just., Hom., Epiph., Const., Aphr., Mt.) in der Variante *ἐκ τοῦ πονηροῦ*, die andere (Clem. Al., Cyr. Al., Greg. Nyss., Ephr.) in der Lesart *ἐκ τοῦ διαβόλου* sich charakterisiert, wobei aber zu bemerken, dass sowohl die clementinischen Homilien, wie man aus dem vom *διάβολος* handelnden Contexte sich leicht überzeugen kann, als auch Aphraates, wie dessen Paralleltext zu Mt. 25, 41 (in Hom. XX, p. 318 ed. Bert.) deutlich zeigt, denselben Sinn, wie die Lesart *ἐκ τοῦ διαβόλου*, vertreten. Die Phrase *ἐκ τοῦ διαβόλου* kommt übrigens auch Joh. 8, 44 und 1. Joh. 3, 8 im Canon vor. Wie weit diese Lesart zu Mt. 5, 37 verbreitet war, kann man namentlich aus dem im Übrigen mit der canonischen Fassung übereinstimmenden Texte Gregors von Nyssa ersehen. Selbstverständlich sind beide Lesarten *πονηρός* und *διάβολος*

Übersetzungsvarianten, deren Vorkommen in canonischen und aussercanonischen Evangelienparallelen häufiger zu beobachten ist. Man vgl. Lc. 8, 12: *διάβολος* = Mc. 4, 15: *σατανᾶς* = Mt. 13, 19: *ὁ πονηρός* —, Lc. 10, 18: *σατανᾶς* = Hom. Cl. XVII, 14. p. 165, 23: *ὁ πονηρός* = Hom. Cl. XIX, 2. p. 178, 7: *ὁ πονηρός* —, Lc. 4, 2. 3: *διάβολος* = Mt. 4, 3: *ὁ πειράζων* —, Eph. 4, 27: *μήτε δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ* = Hom. Cl. XIX, 2. p. 178, 9: *μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ* (Agrapha S. 211) — Mt. 25, 41: *διάβολος* = Just. Dial. c. Tr. c. 76. p. 301 D: *σατανᾶς* = Aphraat. p. 318: der Böse —, Hiob 1, 6 LXX: *διάβολος* = Aquila: *σατάν* —, Sach. 3, 1 LXX: *διάβολος* — Codd. *σατάν* u. s. w. Die Deutungsvarianten sind also wirklich — promiscue gebrauchte — Übersetzungsvarianten geworden.

Hierbei notiere ich noch aus Act. Phil. B. II, 4. p. 292 ed. Tischendorf das Zeugniss der Anhänger Jesu (*θεοσεβεῖς Ἰουδαῖοι*) vor Pilatus: *ἀπεκρίθησαν οὗτοι· ὁ νόμος ἡμῶν ὁρίζει, ἵνα μηδὲν ὀμνύωμεν* = Gest. Pil. III, 5. p. 346: Legem habemus non jurare, quia peccatum est = Cod. C: In lege nos jurare ex toto peccatum est. Das ex toto erinnert an Mt. 5, 34: *μὴ ὀμόσαι ὅλως* = Iren. IV, 2, 5: ne juraveritis in totum = Jac. 5, 12: *πρὸ πάντων μὴ ὀμνύετε*.

Mt. 5, 39ª.

a. Epiph. Haer. XXXIII, 6. p. 221 A.
ἐγὼ γὰρ λέγω ὑμῖν, μὴ ἀντιστῆναι ὅλως τῷ πονηρῷ.
b. Mt. 5, 39ª.
ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ.

Die aussercanonische Variante *ὅλως* aus Epiphanius habe ich nur der Vollständigkeit wegen nicht übergehen wollen. Wichtigkeit ist ihr nicht beizulegen. Der Mangel aller Parallelcitate in der ältesten christlichen Literatur zeigt vielmehr deutlich, dass wir es hier mit einer späteren Textgestalt zu thun haben, welche in dieser Form dem letzten Redaktor des ersten canonischen Evangeliums angehören wird. Mit Bestimmtheit halte ich die in den Agrapha S. 247 ausgesprochene Vermuthung aufrecht, dass der ursprüngliche vorcanonische Text hier die Worte: *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ κτλ.* enthalten habe, wie es aus 1. Petr. 3, 9; 1. Th. 5, 15; Polyc. ad Phil. II, 2, in

den Actis Philippi c. 3 ersichtlich wird. Im übrigen vergleiche Agrapha S. 129. 244—248. 291.

Mt. 5, 41.

a. Just. Ap. I, 16. p. 63 B.
παντὶ δὲ ἀγγαρεύοντί σε μίλιον ἀκολούθησον δύο.

b. Hom. Clem. XV, 5. p. 147, 29.
ἀγγαρεύοντι δὲ μίλιον ἓν συναπέρχεσθαι δύο.

c. *Διδ.* I, 4.
ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.

d. Const. VII, 1. p. 198, 17.
ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.

e. Iren. IV, 13, 3.
Et si quis te, inquit, angariaverit mille passus, vade cum eo alia duo.

f. Cod. Cantabr. Mt. 5, 41.
καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύει μείλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ ἔτι ἄλλα δύο. [Lat.: adhuc alia duo.]

g. Syr. Cur. Mt. 5, 41.
ὅστις σε ἀγγαρεύει μίλιον, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο ἄλλα.

h. Mt. 5, 41.
καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.

i. Cod. Colbert. Mt. 5, 41. p. 6 ed. Belsheim.
Et quicunque te angariaverit mille passus, vade cum illo adhuc alia duo.

Dass diesem (von Lc. in seiner Redaktion der Bergpredigt weggelassenen) Logion ein hebräischer Quellentext zu Grunde gelegen hat, erweisen die mehrfachen Übersetzungsvarianten, deren Zahl bei der Kürze des Wortes um so mehr überrascht: *παντὶ ἀγγαρεύοντί σε* = *ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις* (auch Bas. und Chrys. haben wie die *Διδαχή* die Construktion mit *ἐάν*) = *ὅστις σε ἀγγαρεύει* = *ὅστις σε ἀγγαρεύσει* = כָּל־הַמְבַקֵּשׁ אֹתְךָ (im Betreff dieser verallgemeinernden Participialform und ihrer verschiedenen Übersetzungen in den gnomenartigen Herrensprüchen vergleiche das zu Mt. 5, 22 Gesagte, wonach in diesem Fall Justin mit seinem *παντὶ ἀγγαρεύοντί σε* die am meisten hebraisirende Ver-

sion erhalten hat) —, ferner *ἀκολουθεῖν* = *συναπέρχεσθαι* = *ὑπάγειν μετά τινος*, welche Varianten als Urtext הָלַךְ אִתּוֹ voraussetzen. — Prof. Nestle notiert noch aus Wordsworth-White, dass auch Hieronymus mit vielen Handschriften et vor alia liest. — Die Retroversion von *ἀγγαρεύειν*, welches im Septuaginta-Griechisch fehlt, ist schwierig. Das Londoner N. T. gibt אַלֵּץ (vgl. Jud. 16, 16: וַתְּאַלֲצֵהוּ = LXX: *καὶ παρενώχλησεν* [Cod. Vat. *ἐστενοχώρησεν*] *αὐτόν*), Delitzsch אָנַס, Salkinson נָגַשׂ. Letzteres scheint mir für den Sinn des *ἀγγαρεύειν* in Mt. 27, 32 = Mc. 15, 21 sich am besten zu eignen. — Der Erwähnung werth ist noch das jüdische Citat unseres Logion in dem Liber Toldos Jeschu p. 22 ed. Wagenseil: ואם יאמר יהודי לנוצרי לך עמי פרסה ילך עמו שני פרסאות: i. e. Si dicat Judaeus Nazareno: vade mecum milliare unum, eum is per milliaria duo prosequi debet.

Mt. 5, 47.

a. Hom. Clem. XII, 32. p. 132, 6.
[*ὁ δίκαιος*] — *μὴ ἀσπαζομένοις ἀσπάζεται.*

b. Syr. Cur. ad Mt. 5, 47.
ἐὰν γὰρ ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ οὕτω ποιοῦσιν.

c. Mt. 5, 47.
καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσι.

Auch dieses Logion hat die kürzende Hand des Lucas weggelassen. Dass es aber im Urevangelium gestanden hat und von da in die Redaktion des ersten Evangeliums übergegangen ist, erweist, abgesehen von dem Parallelismus membrorum, der die Vierzahl fordert (vgl. Agrapha S. 24), die aussercanonische Parallele in den Clementinen, deren Text allerdings nicht vollständig erhalten ist, aber doch hinreicht, um seine Unabhängigkeit von der canonischen Fassung des Logion darzuthun. Denn sichtlich hat der volle Text der von den Clementinen benützten Quelle gelautet: *ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀσπαζομένους ὑμᾶς*, was an sich besser ist, als das canonische *τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν*, aber auch dem Parallelismus von Mt. 5, 46 = Lc. 6, 32: *ἐὰν ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς κτλ.*, Lc. 6, 33: *ἐὰν ἀγαθοποιῆτε*

τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς in viel schärferer Weise entspricht. — Über die Varianten τί περισσόν = ποία χάρις vgl. Lc. 6, 32.

Mt. 6, 1.

a. Clem. Al. IV, 22, 140. p. 627.
ἐὰν ποιήσῃς, φησίν, ἐλεημοσύνην, μηδεὶς γινωσκέτω.

b. Just. Apol. I, 15. p. 63 AB.
καί· μὴ ποιῆτε ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

c. Mt. 6, 1.
προσέχετε δὲ τὴν δικαιοσύνην [Syr. Cur.: δόσιν] ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν οὐρανοῖς.

Die Varianten δικαιοσύνη (Mt.) und ἐλεημοσύνη (Clem. Al.), in welche sich auch die Codices und alten Versionen theilen, wie auch die dritte Variante δόσις im Syr. Cur. und in Cod. א weisen sämtlich auf das hebräische Quellenwort צְדָקָה zurück, welches z. B. Jes. 1, 27 von der LXX ebenfalls mit ἐλεημοσύνη wiedergegeben ist, wie denn auch צְדָקְתָּא im Aramäischen ganz gewöhnlich die Bedeutung von Almosen hat. In Mt. 6, 3 geht ja auch der canonische Matthäustext selbst in den Ausdruck ἐλεημοσύνη über. Sichtlich liegt also hier ein hebräischer Quellentext zu Grunde. Die gleichzeitige Hinweisung auf die εὐχάς und ἐλεημοσύνας in Διδ. XV, 4: τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν — dürfte ein Anzeichen von dem Gebrauch des ersten canonischen Evangeliums sein (vgl. Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schriftthum S. 6. 7. 32), da es fraglich ist, ob die in Mt. 6, 1—15 vorliegende Verbindung von Almosen und Gebet auch im Urevangelium stattgefunden hat. — Im Übrigen vgl. man noch Marshall im Expositor 1892. August. S. 88. 89, wo der Umstand notiert ist, dass die Rabbinen Prov. 10, 2; 11, 4 צְדָקָה = LXX: δικαιοσύνη mit „Almosen" wiedergeben.

Mt. 6, 2.

a. Aristidis Apologia c. XVI. ed. Robinson and Harris. p. 50.
But the good deeds which they do, they do not proclaim in the ears of the multitude, and they take care that no one shall perceive them.

b. Mt. 6, 2.
ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου, ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.

Es ist freilich nur der syrische Text (in englischer Übersetzung), welcher in der von Aristides gegebenen Schilderung der Christen und ihres Lebens obigen Anklang an Mt. 6, 2 ertönen lässt. Die Zugehörigkeit des Abschnittes Mt. 6, 1 ff. zur Urschrift und speciell zur ursprünglichen Bergrede steht für Weiss (Matthäusevangelium S. 177 Anm.) ausser Zweifel. An die Worte: that no one shall perceive them (dass Niemand sie, sc. die guten Thaten, die Wohlthaten, wahrnehme) — erinnert fast wörtlich der aussercanonische Text bei Clem. Al. Strom. IV, 22, 140. p. 627: *ἐὰν ποιήσῃς, φησίν, ἐλεημοσύνην, μηδεὶς γινωσκέτω.* Hennecke (Die Apologie des Aristides 1893 T. u. U. IV, 3 S. 39) reconstruiert den betreffenden Aristides-Text folgendermassen: *τὰ δὲ ἀγαθά, ἃ ποιοῦσιν, οὐ κηρύττουσιν ἐπὶ τῶν ὄχλων φοβούμενοι μή τις αἰσθάνηται.*

Mt. 6, 3.

a. Theophil. ad Autol. III, 14.
μὴ γνώτω γάρ, φησίν, ἡ χείρ σου ἡ ἀριστερά, τί ποιεῖ ἡ χείρ σου ἡ δεξιά.

b. Iren. IV, 30, 3.
Et: Quum facis misericordiam, non sciat sinistra tua, quid faciat dextra tua.

c. Mt. 6, 3.
σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην, μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου.

Die Übereinstimmung mit dem canonischen Texte lässt voraussetzen, dass nicht nur Irenaeus, sondern auch Theophilus von Antiochien auf Mt. 6, 3, und nicht auf der vorcanonischen Quelle fusst, aus welcher das Logion zweifellos stammt.

Mt. 6, 5.

a. *Διδ.* VIII, 2.
μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί.

b. Syr. Cur. = Cod. Cantabr. Mt. 6, 5.
καὶ ὅταν προσεύχῃ, οὐκ ἔσῃ ὡς οἱ ὑποκριταί.

c. Const. VII, 24. p. 207, 23.
ὅταν δὲ προσεύχησθε, μὴ γίνεσθε ὥσπερ οἱ ὑποκριταί.

d. Mt. 6, 5.
καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί.

e. Diatessaron ed. Ciasca p. 16[b].
et cum oraveris, ne sis sicut hypocritae.

Das Zusammentreffen der alten syrischen und fast sämtlicher altlateinischer Übersetzungen mit dem griechischen Cod. Cantabr., sowie mit Tatians Diatessaron in der singularischen Fassung bezeugt die Abhängigkeit dieser vier Zweige von dem gemeinsamen Urstamm auch an dieser Stelle. Und in der That ist der Singular dem vorausgegangenen und nachfolgenden Context, welcher in Mt. 6, 3. 4 und v. 6 einen charakteristischen Singular darbietet, durchaus entsprechend, der Plural des canonischen Textes dagegen wie ein Durchbrechen des im Singular sich bewegenden Tenors der ganzen Stelle. (Doch siehe das im Folgenden Bemerkte.) Die Variante *γίνεσθαι* = *ἔσεσθαι* ist auch sonst sehr häufig.

Mt. 6, 6.

a. Hom. Clem. III, 55. p. 51, 24.
τοῖς δὲ πιστεύουσιν (ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν) ὅτι μὴ πάντα βλέπει, ἐν τῷ κρυπτῷ εὔχεσθε, εἰπών, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ βλέπων τὰ κρυπτὰ ἀποδώσει ὑμῖν.

b. Clem. Al. Strom. I, 6, 34. p. 336.
εἰ δὲ ἐν τῷ ταμείῳ εὔχῃ, ὡς ὁ κύριος ἐδίδαξε.

c. Test. XII patr. Joseph. c. 3
καὶ εἰσερχόμενος εἰς τὸ ταμιεῖον προσευχόμην κυρίῳ.

d. Mt. 6, 6.
σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρί σου

ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

Das Simplex *εὔχεσθαι*, welches die Homilien und Clemens Al. übereinstimmend für das gebräuchlichere Compositum *προσεύχεσθαι* einsetzen, findet sich noch in anderen aussercanonischen Paralleltexten. Vgl. die Texte zu Lc. 6, 27. Die pluralische Fassung *εὔχεσθε* (Hom.) vertritt auch noch Cod. Bobb. Taur.: vos autem, cum adoraveritis, introite etc, einmal auch Augustinus. Vgl. Tischendorf S. 25. Beachtenswerth ist die Benützung des Logion in den Test. XII patr.

Mt. 6, 8.

a. Hom. Clem. III, 55. p. 51, 22.

τοῖς δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι ὁ θεὸς οὐ προγινώσκει, ἔφη· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρήζετε τούτων ἁπάντων, πρὶν αὐτὸν ἀξιώσητε.

b. Cod. Cantabr. Mt. 6, 8.

οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν, ὧν χρείαν ἔχετε, πρὸ τοῦ ὑμᾶς ἀνοῖξαι τὸ στόμα.

c. Mt. 6, 8^{b}.

οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ων χρείαν ἔχετε, πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν [Ephr. Syr. Opp. I, 91 D: *αἰτήσασθαι αὐτόν*].

d. Diatessaron ed. Ciasca p. 17^{a}.

scit enim Pater vester petitionem vestram, antequam rogatis eum.

Die Variante *χρήζειν* für das canonische *χρείαν ἔχειν* haben wir bereits zu Mt. 3, 14. 15 gefunden. Für שְׁאַל = bitten haben wir drei Varianten: *ἀξιοῦν* (Homilien, ganz aussercanonisch) = *αἰτῆσαι* (Mt.) = *αἰτήσασθαι* (Ephraem). Letztere Lesart vertritt auch Paulus: *ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα.* Eph. 3, 20. Die Lesart des Cod. D: *πρὸ τοῦ ὑμᾶς ἀνοῖξαι τὸ στόμα* wird nur noch durch den Codex Claromontanus h (nunc Vaticanus) vertreten, steht sonst völlig isolirt.

Zu bemerken ist ferner, dass der Eingang von Mt. 6, 8: *μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς* in den späteren (aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts stammenden) Zusätzen der Esra-Apocalypse durch die Worte 4. Esr. 16, 52: propterea nolite similari

ei — Verwendung gefunden hat. Nach Weiss (Matthäus S. 181) ist Mt. 6, 8 „nur eine Reminiscenz aus Mt. 6, 32 (= Lc. 12, 30)", eine Auffassung, welcher ich nach Obigem, namentlich auf Grund der frühzeitigen Benützung des Logion durch Paulus, nicht zustimmen kann.

Mt. 6, 14.

a. Clem. Al. Quis div. salv. c. 39. p. 957.
θεῷ γὰρ μόνῳ δυνατὸν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν παρασχέσθαι καὶ μὴ λογίσασθαι παραπτώματα, ὅπου γε καὶ ἡμῖν παρακελεύεται τῆς ἡμέρας ἑκάστης ὁ κύριος ἀφιέναι τοῖς ἀδελφοῖς μετανοοῦσι.

b. Epiph. Haer. LIX, 5. p. 497 C.
πάλιν δὲ ὁ κύριός φησιν· ἄφετε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐπουράνιος ἀφήσει ὑμῖν.

c. Mt. 6, 14.
ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.

d. Ephraem. Syr. Opp. I, 106 A.
συγχώρησον τῷ ἀδελφῷ σου, ἐὰν ἥμαρτεν εἰς σέ, καὶ ὁ κύριος συγχωρήσει σοι τὰ παραπτώματά σου.

e. Cod. Colbert. Mt. 6, 14. p. 7. ed. Belsheim.
Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis pater vester qui in caelis est delicta vestra.

Während Clemens Al. hier ganz an den canonischen Matthäustext sich anschliesst, bietet Epiphanius ein Evangeliencitat, welches mit dieser Fassung in keinem canonischen Evangilium sich findet, und welches von Mt. 6, 14 durch die imperativische Ausdrucksweise und durch das entsprechende *ἀλλήλοις* abweicht, sodass es dem Sinn nach ganz mit Eph. 4, 32^{b} *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν* übereinkommt. Nimmt man nun zu *ἑαυτοῖς* = *ἀλλήλοις* als hebräischen Urtext אִישׁ לְאָחִיו, wie Salkinson in Eph. 4, 32 das *ἑαυτοῖς* wiedergegeben hat, so haben wir hier die grammatische Erklärung für das *τοῖς ἀνθρώποις* Mt. 6, 14 und für das *τῷ ἀδελφῷ* bei Ephraem. Der Text des Letzteren weicht anscheinend noch weiter von der canonischen Fassung Mt. 6, 14 ab. Aber auch er hat die imperativische Fassung, wie

das Epiphanius-Citat. Die Variante *συγχωρεῖν* = *ἀφιέναι* = *χαρίζεσθαι* (*χαρίζεσθαι* im Sinn von *ἀφιέναι* als lukanisch-paulinischer Übersetzungstypus von סְלַח Lc. 7, 42. 43) findet sich aber auch sonst noch. Vgl. zu Lc. 23, 34: *συγχώρησον αὐτοῖς* bei Ephraem und Epiphanius. Der Zusatz *τὰ παραπτώματα* ist noch von dem guten Cod. L, Cod. Colbertinus und einer Anzahl anderer Zeugen vertreten. Die Variante *ἐπουράνιος* in dem Epiphaniuscitat findet sich auch als von zahlreichen Zeugen vertretene Lesart in der verwandten Stelle Mt. 18, 35. Also gerade durch alle Varianten der aussercanonischen Paralleltexte sieht man auf einen gemeinsamen Quellentext hindurch, der Mt. 5, 14 zu Grunde liegt. — Für סְלַח bringt Nestle noch das aramäische שְׁבַק, auch im Syrischen gebräuchlich, in Vorschlag.

Mt. 6, 16—18.

a. *Διδ.* VIII, 1.
αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν.

b. Clem. Al. Strom. IV, 22, 140. p. 627.
καὶ ἐὰν νηστεύσῃς. ἄλειψαι, ἵνα ὁ θεὸς μόνος γινώσκῃ.

c. Mt. 6, 16.
ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί· ἀφανίζουσι γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.

d. Mt. 6, 17. 18.
σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων, ἀλλὰ τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ.

Die Parallelen in der *Διδαχή* und bei Clemens Al. sind doch wohl nur freie Bezugnahmen auf den canonischen Text von Mt. 6, 16—18, so dass keine ältere Quelle für diese Citate vorauszusetzen ist.

Mt. 6, 34.

a. Clem. Al. Paedag. I. 12, 98. p. 157.
διδάσκων· μὴ γὰρ μεριμνᾶτε, φησί. περὶ τῆς αὔριον.

b. Clem. Al. Paedag. I, 5, 17. p. 108.
διὸ κἂν τοῖς ἐχομένοις λέγει· μὴ μεριμνᾶτε περὶ τῆς αὔριον· ἀρκετὸν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

c. Ephraem Syr. ed. Twaites p. 73.
μὴ μεριμνήσατε περὶ τοῦ αὔριον.

d. Mt. 6, 34.
μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον· ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

Die Varianten sind hier untergeordneter Art. Sie nöthigen in keiner Weise, an einen hebräischen Quellentext zu denken. Das Logion, obwohl aus guter Überlieferung stammend, hat doch wohl kaum in den ursprünglichen Context von Mt. 6, 19—33 = Lc. 12, 22—34 gehört. Vgl. Weiss, Matthäus 202.

Mt. 7, 6.

a. *Διδ.* IX, 5.
εἴρηκεν ὁ κύριος· μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.

b. Clem. Al. Strom. II, 2, 7. p. 432.
τῶν δὲ ἁγίων μεταδιδόναι τοῖς κυσὶν ἀπαγορεύεται.

c. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 6. p. 73.
Nolite dare sancta canibus.

d. Theodoret. in Ps. 65, 16. p. 1049.
μὴ δῶτε γάρ, φησί, τὰ ἅγια τοῖς κυσί, μηδὲ ῥίψητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων.

e. Mt. 7, 6.
μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

f. Tertull. ad uxorem II, 5.
Nolite, inquit, margaritas vestras porcis jactare, ne conculcent eas et conversi vos quoque evertant.

Obwohl nach seiner Zugehörigkeit zu dem Context der Bergpredigt zweifelhaft, ist dieses Logion doch sicherlich ein echtes Herrenwort. (Vgl. Mt. 15, 26, ferner Weiss, Matthäus S. 207 Anm.) Gehört doch auch zu den Varianten *ῥίπτειν* und

βάλλειν das hebräische הַשְׁלִיךְ als gemeinsamer Quellentext. Die Verwendung des Logion in der Abendmahlsunterweisung *Did.* IX, 5: *μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος· μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί* — ist jedenfalls die Quelle geworden für den bekannten Ruf in der späteren Abendmahlsliturgie: *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.* (Vgl. z. B. Const. VIII, 12. p. 259, 13.) Die darin liegende Bezugnahme auf unser Logion tritt nach der pluralischen Fassung desselben: *τὰ ἅγια* (Theodoret) = sancta (Ephraem) noch deutlicher hervor. Vgl. noch Test. XII patr. Levi c. 8: *καὶ ἐψώμισε ἄρτον καὶ οἶνον, ἅγια ἁγίων.* — Wahrscheinlich sind auch *ῥηγνύναι* und evertere (Tert.) = הָרַס (vgl. Ezech. 38, 20 *ῥηγνύναι*, Thren. 2, 17 *καθαιρεῖν*) Übersetzungsvarianten. Das Verbum הָרַס wurde ursprünglich von reissenden Thieren gebraucht. — Wie ich mir übrigens die Fortpflanzung der aussercanonischen Übersetzungsvarianten auf Schriftsteller späterer Jahrhunderte, zu deren Zeiten das Urevangelium schon längst verschwunden war, vorstelle, habe ich in Heft I, 147 dargelegt.

Mt. 7, 15.

a. Hom. Cl. XI, 35. p. 120, 11.
οὗ χάριν ὁ ἀποστείλας ἡμᾶς ἔφη· πολλοὶ ἐλεύσονται πρός με ἐν ἐνδύματι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.

b. Const. IV, 13. p. 173, 3 = Didasc. IV, 13. p. 330.
περὶ ὧν ἀσφαλιζόμενος ἡμᾶς ὁ κύριος παρήγγειλεν· ἐλεύσονται, λέγων, πρὸς ὑμᾶς ἄνθρωποι ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.

c. Mt. 7, 15.
προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες.

d. Just. Dial. c. Tryph. c. 35. p. 253 B.
προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.

e. Just. Dial. c. Tryph. c. 35. p. 253 B.
εἶπε γάρ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.

f. Just. Apol. I, 16. p. 64 B.
πολλοὶ γὰρ ἥξουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἅρπαγες.

g. Iren. praef. 2. = Epiph. Haer. XXXI, 9. p. 173 D.
ἵνα οὖν μὴ παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν συναρπάζωνταί τινες ὡς πρόβατα ὑπὸ λύκων ἀγνοοῦντες αὐτοὺς διὰ τὴν ἔξωθεν τῆς προβατείου δορᾶς ἐπιβουλήν, οὓς φυλάσσειν παρήγγελκεν ἡμῖν κύριος.

h. Pseudo-Ign. ad Heron. II. p. 266, 22.
πᾶς ὁ λέγων παρὰ τὰ διατεταγμένα, κἂν ἀξιόπιστος ᾖ, κἂν νηστεύῃ, κἂν παρθενεύῃ, κἂν σημεῖα ποιῇ, κἂν προφητεύῃ, λύκος σοι φανέσθω ἐν προβάτου δορᾷ, προβάτων φθορὰν κατεργαζόμενος.

i. Const. VI, 13. p. 172, 22.
φεύγειν αὐτοὺς τοὺς ἐπ᾽ ὀνόματι Ἰησοῦ καὶ Μωσέως πολεμοῦσι Χριστῷ καὶ Μωσεῖ, καὶ ἐν δορᾷ προβάτου τὸν λύκον κατακρύπτουσιν.

k. Chrysost. in Genes. Serm. 7. p. 680 B ed. Bened.
καὶ γὰρ οἱ Μανιχαῖοι . . . τὸ σχῆμα μὲν ἐπιδείκνυνται ἐπιεικίας, . . . καὶ κατακρύπτουσι τῇ δορᾷ τοῦ προβάτου τὸν λύκον.

l. Clem. Al. Protrept. I, 4. p. 4.
λύκους δὲ ἄλλους ἀλληγορεῖ προβάτων κωδίοις ἠμφιεσμένους.

m. Pseudo-Ign. ad Philad. II. p. 230, 18.
πολλοὶ γὰρ λύκοι κωδίοις ἠμφιεσμένοι ἡδονῇ κακῇ αἰχμαλωτίζουσι τοὺς θεοδρόμους.

n. Epiph. Haer. XL, 1. p. 291 BC.
ἔξωθεν μὲν γὰρ ἀληθῶς κώδιον προβάτου ἠμφίεστο, ἠγνοεῖτο δὲ ἔνδοθεν λύκος ὑπάρχων ἅρπαξ.

o. Epiph. Haer. LXXVI, 5. p. 941 A.
τῷ εἶναι μέν σε περιβεβλημένον προβάτου κώδιον, ἔσωθεν δὲ εἶναι ἅρπαγα καὶ λύκῳ παραβεβλημένον.

p. *Διδ.* XII, 5. XVI, 3.
προσέχετε ἀπὸ τῶν τοιούτων. XVI, 3. *στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους.*
q. Const. VII, 32. p. 211. 30.
καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους.

Auch dieses Logion, dessen Erhaltung im Canon wir dem ersten Evangelisten verdanken, gehört ursprünglich nicht in die Bergpredigt. Aus *Διδ.* XVI, 3 = Const. VII, 32 kann man den originalen eschatologischen Context deutlich erkennen und mit Sicherheit schliessen, dass das Logion mit dem Mt. 24, 11. 12 erhaltenen Texte organisch zusammengehangen hat. Vgl. *Διδ.* XVI, 3: *ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους.* Bei Justin Dial. c. 35 findet man diese Wahrnehmung bestätigt. An dieser Stelle nämlich citiert Justin das Logion unmittelbar nacheinander aus zwei verschiedenen Quellen, das eine Mal (d) mit derselben Einleitung: *προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν*, welche wir im ersten canonischen Evangelium finden und welche wahrscheinlich der erste Evangelist dem Logion erst hinzugefügt hat, das andere Mal (e) ohne diese Einleitung, dafür aber in unmittelbarer Verknüpfung mit dem Agraphon: *ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις*, dessen ursprünglich eschatologischen Zusammenhang in enger Verbindung mit Mt. 24, 11. 12 ich Agrapha S. 177 (vgl. S. 282. 283) nachgewiesen zu haben glaube. An diesem Punkte wird es ganz evident, dass Justin für die Herrenreden auch ein aussercanonisches Evangelium gebraucht hat. Denn wenn man in dem Citate d (trotz mehrfacher Varianten) den Einfluss des ersten canonischen Evangeliums zu erkennen hat, so ist die andere Quelle, aus welcher Justin das Citat e und das Agraphon bezüglich der *σχίσματα καὶ αἱρέσεις* schöpfte, sicherlich eine aussercanonische Evangelienschrift gewesen. Diese andere aussercanonische Quelle hat Justin auch in der Apologie benützt, wenn er c. I, 16 (vgl. Citat f) unser Logion unter Weglassung des canonischen Exordium: *προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν* mit den Worten: *πολλοὶ ἥξουσιν* beginnen lässt. Der in diesem zweimaligen Citat Justins aus seiner aussercanonischen Evangelienquelle hervortretende Zusatz: *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* findet sich in der grossen eschatologischen Rede Jesu Mt. 24, 5: *πολλοὶ*

γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου fast wörtlich wieder, ist aber auch in dem Constitutionen-Citate (i) zu erkennen. Mit dem aussercanonischen Zusatze ἔξωθεν, welches ohnehin durch die Antithese des ἔσωθεν gegeben ist, steht Justin ebenfalls nicht allein, sondern deckt sich hierin mit Irenaeus und dem einen Citat (n) bei Epiphanius. Die Einleitung προσέχετε κτλ. fehlt, wie zweimal bei Justin, so auch in den Clementinen und den Constitutionen, und hat, wie man aus dem Citat m ersehen kann, auch bei Pseudo-Ignatius gefehlt. Dagegen klingt sie Διδ. XII, 5 in den Worten: προσέχετε ἀπὸ τῶν τοιούτων deutlich an, so dass mit Bestimmtheit zu schliessen ist, was sich auch durch sonstige Beobachtungen ergiebt, dass der Redaktor der Διδαχή neben einer aussercanonischen Quelle, die er wie sonst so auch c. XVI in Bezug auf unser Logion benützte, das erste Evangelium gekannt hat, dessen Spur XII, 5 unverkennbar ist. Das Logion hat aber auch schon in den älteren Häresiologien, aus deren Quelle Irenaeus und Epiphanius geschöpft haben, Verwendung gefunden, und zwar nach Texten, welche von dem canonischen Texte noch weiter abliegen. Wir sehen nämlich, dass der Ausdruck: ἐνδύματα προβατων (Mt., Hom., Const.) = δέρματα προβάτων (Just.) in jenen alten Quellen mit προβατεία δορά (Iren.) = κώδιον προβάτου (Epiph.) variiert, wie auch das ἐνδεδυμένος des Justin mit ἠμφιεσμένος (Clem. Al., Pseudo-Ign., Epiph. sub n) und περιβεβλημένος Epiph. unter o) = לָבוּשׁ — mehrfach wechselt. Die προβατεία δορά hat sich fortgepflanzt als δορὰ προβάτου in den Constitutionen, bei Pseudo-Ignatius und Chrysostomus. Das κώδιον προβάτου, welches Epiphanius aus seinen häresiologischen Quellen geschöpft hat, vertritt ebenfalls Pseudo-Ignatius sowie vor ihm Clemens Alexandrinus. Vgl. noch Epiph. Haer. XLVI, 2. p. 392 A: ὡς λύκος ἅρπαξ ἐνδυόμενος προβάτου κώδιον.

Es ergeben sich demnach folgende Varianten:

כִּי רַבִּים יָבֹאוּ מְחוּץ לְבוּשִׁי אַדֶּרֶת (שַׂעַר) כְּבָשִׂים

πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων
ἥξουσιν ἔξωθεν ἠμφιεσμένοι κωδίοις προβάτων
„ περιβεβλημένοι δορᾷ προβάτου
ἐν ἐνδύμασιν προβάτων

Das Logion klingt auch an in der paulinischen Rede Act. 20, welche von Anspielungen auf Herrenworte durchtränkt ist.

Vgl. Act. 20, 29: *ὅτι ἐλεύσονται — λύκοι βαρεῖς*. In dem vorausgegangenen *προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς* Act. 20, 28 mochte man sogar eine Parallele zu dem *προσεχετε* in Mt. 7, 15ª erkennen[1]). Auch in Apoc. 13, 11 kann die Schilderung des *θηρίον* in der Ähnlichkeit mit *τῷ ἀρνίῳ* ein Nachklang unsers Logion sein, und das um so mehr, als nach dem Urevangelium die Mehrheit der *ψευδοπροφῆται* (Mt. 24, 11) zuletzt in dem Antichrist als der einheitlichen Zusammenfassung aller Bosheit, als dem *ἡγεμὼν τῆς κακίας*, dem *ὁ ἐλευσόμενος* (vgl. Orig. zu Mt. 24, 24) gipfeln sollte, mithin die Schilderung des Antichrists unter demselben Bilde, in welchem Jesus vor den Vorläufern des Antichrists gewarnt hatte, nahe lag. Vergleiche noch zu diesem Logion Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers S. 93 f.

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass der Gegensatz von *τὸ ἐκτός, τὸ ἔξω, τὸ ἔξωθεν* einerseits und *τὸ ἐντός, ἔνδοθεν, ἔσωθεν* andrerseits in den Parallelitexten zu Lc. 11, 39 = Mt. 23, 25, die Schilderung der Pharisäer betreffend, wiederkehrt.

Mt. 7, 16ª. 20.

a. Herm. Mand. XI, 7. p. 114, 5.
οὕτω δοκιμάσεις τὸν προφήτην καὶ τὸν ψευδοπροφήτην· ἀπὸ τῆς ζωῆς δοκίμαζε τὸν ἄνθρωπον.

b. Herm. Mand. XI, 16. p. 120, 18.
ἔχεις ἀμφοτέρων τῶν προφητῶν τὴν ζωήν. δοκίμαζε οὖν ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῆς ζωῆς τὸν ἄνθρωπον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν πνευματοφόρον εἶναι.

c. *Διδ.* XI, 9.
ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης.

d. Just. Apol. I, 16. p. 64 B.
ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

e. Mt. 7, 16ª.
ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

f. Mt. 7, 20.
ἄραγε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

1) Diese Bezugnahme würde auf ein Beeinflusstsein des Lucas durch das erste canonische Evangelium zurückzuführen sein.

Dass Hermas das bezügliche Logion, und zwar nach einem aussercanonischen Texte mit der Variante ἔργων anstatt καρπῶν vor Augen gehabt, lehrt die Vergleichung mit Justin, welcher ähnlich wie Hermas ἐκ (ἀπὸ) τῶν ἔργων las. Die Lesart ἀπὸ τῶν καρπῶν in dem canonischen Matthäus-Text hängt mit dem Mt. 7, 16ᵇ—19 behandelten Bild von den Früchten zusammen. Auch die Lesart der Διδαχή: ἀπὸ τῶν τρόπων weicht von dem canonischen Text in charakteristischer Weise ab und lässt sich wie ἀπὸ τῶν ἔργων auf das hebräische Stammwort מַעֲשֶׂה zurückführen, da מַעֲשֶׂה nicht selten auch die Art und Weise des Handelns, das Thun und Treiben des Menschen im Allgemeinen (vgl. Fürst I, 770ᵃ) ausdrückt. Vergleiche auch die Version ἐπιτήδευμα in dem Logion Mt. 16, 27. Ausserdem besteht zwischen Hermas und der Διδαχή eine Verwandtschaft in dem δοκιμάζειν vgl. Διδ. XI, 11: πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος = Hermas l. l. οὕτω δοκιμάσεις τὸν προφήτην. Jedenfalls stand das Logion ursprünglich in einem andern Zusammenhang als der canonische Text Mt. 7, 16—20 darbietet. Die verwandten Parallelen bei Hermas, in der Διδαχή und bei Justin gehen mit ihren Varianten in diesem Falle wahrscheinlich nicht auf das erste canonische Evangelium, sondern auf die vorcanonische Quellenschrift zurück. Vgl. ausserdem die Erläuterungen zu dem verwandten Logion Lc. 6, 44ᵃ.

Mt. 8, 17.

a. Ign. ad Polyc. I, 3. p. 98, 1.
πάντων τὰς νόσους βάσταζε, ὡς τέλειος ἀθλητής.

b. Pseudo-Ign. ad Polyc. I. p. 254. 5.
πάντων τὰς νόσους βάσταζε, ὡς τέλειος ἀθλητής, ὡς καὶ ὁ κύριος πάντων· αὐτὸς γάρ, φησί, τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἡμῶν ἐβάστασεν.

c. Mt. 8, 17.
ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

d. 1. Petr. 2, 24.
ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν.

e. Jes. 53, 4ª. LXX.

οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται.

Die Anordnung und die Fassung des alttestamentlichen Citates Jes. 53, 4 ist vollständiges Eigenthum des ersten Evangelisten. Schon die einleitende Citationsformel ist das sichere Kennzeichen des Redaktors, der gerade in den nicht aus dem Urevangelium stammenden alttestamentlichen Citaten stets diese Citationsformel anwendet und in der Wiedergabe des alttestamentlichen hebräischen Textes sich unabhängig von den LXX erweist. Die Anspielung an das *νόσους βαστάζειν* bei Ignatius ist also ein sicheres Kennzeichen von der Benützung des ersten canonischen Evangeliums. Der Redaktor der Pseudo-Ignatianen hat das wohl erkannt und an der bezeichneten Stelle den ganzen Text nach der Fassung des ersten Evangelisten eingefügt. Da in 1. Petr. 2, 24 eine Abhängigkeit von Jes. 53, 12 LXX zu statuieren ist, so haben wir für das hebräische נָשָׂא *βαστάζειν* (Mt.) = *φέρειν* (LXX) = *ἀναφέρειν* (Jes. 53, 12) als synonyme Übersetzungsvarianten. Vgl. dieselben und weitere Übersetzungsvarianten (nicht, wie hier aus dem A. T., sondern in ähnlicher Weise aus dem hebräischen Texte des Urevangeliums) zu Lc. 23, 26 und Mt. 11, 29.

Mt. 9, 13 = Mt. 12, 7.

a. Hos. 6, 6, LXX.

διότι ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν, καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὁλοκαυτώματα.

b. Hom. Clem. III, 56. p. 51, 34.

τοῖς δὲ προλαβοῦσιν, ὅτι θυσιῶν ὀρέγεται ὁ θεός, ἐφη· ὁ θεὸς ἔλεος θέλει καὶ οὐ θυσίας, ἐπίγνωσιν αὐτοῦ καὶ οὐχ ὁλοκαυτώματα

c. Mt. 9, 13.

πορευθέντες δὲ μάθετε, τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.

d. Mt. 12, 7.

εἰ δὲ ἐγνώκειτε, τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους.

Weiss statuiert mit überzeugenden Gründen, dass in Mt. 9, 13 das Hosea-Citat ein Einschiebsel des Redaktors ist, wodurch der zusammengehörige Text Mt. 9, 12. 13ᵇ = Mc. 2, 17 = Lc.

5, 31. 32 bei Mt. auseinandergerissen werde, dass dagegen dasselbe Hosea-Citat Mt. 12, 7 der vorcanonischen apostolischen Quelle eigenthümlich gewesen sei. Allerdings habe der Abschnitt Mt. 12, 5—7 in der vorcanonischen Quelle einen anderen Standort eingenommen und einem Zusammenhang angehört, wo das ἔλεος θέλω einen prägnanten Sinn gehabt habe, etwa im Zusammenhang mit Krankenheilungen, welche die Jünger am Sabbath im Dienste und Auftrage Jesu vollzogen hätten, während die Beziehung des ἔλεος θέλω auf das Ährenausraufen von Seiten der Jünger etwas Missliches und Gezwungenes habe. Vgl. Weiss, Matthäusevangelium S. 246. 247. 312. Für diese Annahme spricht auch der Umstand, dass die dem Redaktor bei seinen eigenen alttestamentlichen Einfügungen übliche Citationsformel Mt. 12, 7, in Folge dess auch Mt. 9, 13, wohin das Citat aus Mt. 12, 7 übertragen worden ist, fehlt. Der Paralleltext der Clementinischen Homilien ist unter diesen Umständen kein Beweis für die Abhängigkeit von dem ersten canonischen Evangelium an dieser Stelle, zumal da der Hoseatext in den Clementinen vollständiger als in den beiden canonischen Matthäus-Parallelen wiedergegeben ist. Es könnte also sehr wohl möglich sein, dass das von den Clementinen citierte Herrenwort direkt aus der Quelle und nicht aus dem ersten Evangelium geschöpft worden ist.

Mt. 9, 28.

a. Aphraates Hom. I, 13. p. 14 ed. Bert.

Und da ein Blinder zu ihm kam, sprach er zu ihm: Glaubst du, dass ich dich heilen kann? Und es sprach der Blinde zu ihm: Ja, Herr, ich glaube.

b. Mt. 9, 28.

ἐλθόντι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν προσῆλθον αὐτῷ οἱ τυφλοί, καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πιστεύετε, ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; λέγουσιν αὐτῷ· ναί, κύριε.

Die Vorliebe des ersten Evangelisten für Verdoppelungen ist bekannt und als Zeichen einer secundären Redaktion der Quellenstoffe allgemein anerkannt. Vgl. die *δύο δαιμονιζόμενοι* Mt. 8, 28 gegenüber dem *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* Mc. 5, 2 = Lc. 8, 27, ferner die *δύο τυφλοί* Mt. 20, 30 gegenüber dem *τυφλός τις* Lc. 18, 35 = *Βαρτιμαῖος* Mc. 10, 46, ebenso die Ver-

doppelung der Esel Mt. 21, 2 gegenüber Mt. 11, 2 = Lc. 19, 30. Es ist nun sehr bezeichnend, dass zu der canonischen Lesart *κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν* die singularische Fassung in der alten Kirche die vorherrschende war. (Vgl. das nächste Logion.) Auf Grund dieser Wahrnehmung fahndete ich schon längst nach einem aussercanonischen Paralleltext, in welchem abweichend von der späteren Redaktion des ersten Evangelisten Mt. 9, 28 die Heilung nur eines Blinden berichtet sein musste. In dem obigen Aphraates-Text fand ich das Gesuchte. Denn hier ist die bei dem ersten Evangelisten beliebt gewesene Verdoppelung auf die sicherlich quellenmässige Einheit redressiert, bei einer im Übrigen ziemlichen Übereinstimmung der Texte. Dabei dürfte auch die Lesart: Glaubst du, dass ich dich heilen kann? bei Aphraates ursprünglicher sein, als das durch den Context nicht genügend motivierte: *πιστεύετε. ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι.*

Mt. 9, 29.

a. Iren. IV, 37, 5.
Dominus dicens: Secundum fidem tuam fiat tibi.

b. Clem. Al. Paedag. I, 6, 29. p. 115.
ὅπως τ' ἂν ἐκεῖνο πληρωθῇ τὸ λεχθέν· γενηθήτω κατὰ τὴν πίστιν σου.

c. Clem. Al. Strom. II, 11, 49. p. 454.
καὶ πάλιν· κατὰ τὴν πίστιν σου γενηθήτω σοι.

d. Exc. Theod. cap. 9. ap. Clem. Al. p. 969.
ὁ γοῦν σωτὴρ φησι· γενηθήτω σου κατὰ τὴν πίστιν.

e. Orig. in Joann. XXXII, 9. Opp. II, 426.
κατὰ τὴν πίστιν σου γενηθήτω σοι.

f. Clementina Epitome c. 141. p. 796 ed. Cotelerius.
καί· κατὰ τὴν πίστιν σου γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.

g. Cassian. Collat. XIII, 15, 5. p. 390.
ut huic quidem dicat: secundum fidem tuam fiat tibi.

h. Aphraates Hom. I, 13. p. 14 ed. Bert.
Unser Erlöser sprach zu jedem, der zu ihm kam, um geheilt zu werden, also: Nach deinem Glauben geschehe dir.

i. Mt. 9, 29.
τότε ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων· κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν.

Das Wesentliche ist bereits zu dem vorausgehenden Logion besprochen. Hier ist nur noch auf den Umstand aufmerksam zu machen, dass die aussercanonische Lesart: *κατὰ τὴν πίστιν σου γενηθήτω σοι* nicht blos in den Excerptis Theodoti, mithin aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, auch nicht blos von Clemens Al. und Irenaeus an der Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts und von Origenes beglaubigt, sondern auch noch zu den Zeiten des Aphraates und Cassian — im Anfang des fünften Jahrhunderts — in den Handschriften vorhanden gewesen ist, sodass man auf die Vermuthung kommen möchte, dass die in dem jetzigen canonischen Text des ersten Evangeliums beliebten Verdoppelungen einer sehr späten Redaktion dieser Evangelienschrift angehören.

Mt. 10, 5. 6.

a. Jerem. 10, 2[a]. LXX.
τάδε λέγει κύριος· κατὰ τὰς ὁδοὺς τῶν ἐθνῶν μὴ μανθάνετε (Cod. A: *πορεύεσθε*).

b. Clem. Al. Strom. III, 4, 33. p. 526.
ὅ τε Ἱερεμίας φησί· τάδε λέγει κύριος· κατὰ τὰς ὁδοὺς τῶν ἐθνῶν μὴ πορεύσησθε.

c. Mt. 10, 5. 6.
εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

d. Cod. Cantabr. Mt. 10, 5[b]. 6.
εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτανῶν μὴ εἰσέλθητε· ὑπάγετε μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

e. Diatessaron ed. Ciasca p. 22[b].
attendite potissimum ad oves, quae perierunt de filiis Israel.

Früher geneigt, dieses Logion gleichwie Mt. 10, 23 als einen Ausfluss der dem ersten Evangelium einwohnenden judenchristlichen Tendenz zu betrachten [1]), habe ich später durch die zu

1) Vgl. meine Recension von Weiss, Matthäusevangelium in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877. I, 167 ff.

Mt. 10, 23 mir zur Kenntniss gekommenen aussercanonischen Parallelen und durch die daraus resultierende Erkenntniss der urevangelischen Originalität von Mt. 10, 23 (vgl. unten) auch in Betreff von Mt. 10, 5. 6 meine frühere Meinung aufgegeben. Denn es ist mir evident geworden, dass Mt. 10, 5. 6 als Anfang der ursprünglichen Aussendungsrede und Mt. 10, 23 als Schluss derselben sich gegenseitig decken und ergänzen, dass also die Quellenmässigkeit von Mt. 10, 23 auch die von Mt. 10, 5. 6 nach sich zieht. Was Mt. 10, 24—42 folgt, gehört der Hauptsache nach nicht zu derjenigen Rede, welche sich auf die Aussendung der Apostel bezog, sondern ist, wie man aus der Vergleichung mit Lucas deutlich ersehen kann, theils aus der auf die Samariter-Mission bezüglichen Rede Lc. 10, 1 ff., theils aus anderen Herrenreden herübergenommen, von dem ersten Evangelisten an dieser Stelle eingeschaltet und mit dem Grundstock der Rede Mt. 10, 5—23 zu einer grösseren Redecomposition vereinigt worden. Freilich auch schon der Grundstock der an die Zwölfe gerichteten Aussendungsrede, welcher Mc. 6, 7—13 = Lc. 9, 1—6 zu erkennen ist, hat durch den ersten Evangelisten mancherlei Bereicherungen erfahren. Vgl. namentlich Mt. 10, 16 = Lc. 10, 3, ferner Mt. 10, 17. 18 = Mt. 24, 9. 10 = Mc. 13, 9 = Lc. 21, 12. 13, sowie Mt. 10, 19—22 = Lc. 12, 11. 12 = Lc. 21, 14—19 = Mc. 13, 11—13 = Mt. 24, 13. 14. Andrerseits haben Mc. und Lc., wenn Mt. 10, 5. 6 und Mt. 10, 23 originale Bestandtheile des Urevangeliums waren, gerade den Anfang und das Schlusswort der an die Zwölfe gerichteten Aussendungsrede gestrichen. Wahrscheinlich hat schon Mc. den Tenor der beiden an die Zwölfe und an die Siebenzig gerichteten Reden (Mc. 6, 7—13 = Lc. 9, 1—6 = Mt. 10, 5—15. 23 einerseits und Lc. 10, 1—16 andrerseits), indem er sie kürzend in Eine einzige kleine Rede zusammenzog, mit einander vermischt, sodass eine exakte Analyse und Auseinanderhaltung des Tenors beider Reden, der Abordnungsrede bei Aussendung der Zwölfe und derjenigen bei Aussendung der Siebenzig, nicht mehr vollständig herzustellen sein dürfte. Gehört aber Mt. 10, 5. 6 und Mt. 10, 23 zu dem ursprünglichen Tenor der ersten Rede, so ergiebt sich folgende Klimax:

1. Mission (durch die Zwölfe) in Israel Mt. 10, 5—15. 23 = Mc. 6, 7—13 = Lc. 9, 1—6.

2. Samariter-Mission (durch die Siebenzig) Lc. 10, 1—16.
3. Heidenmission Mt. 28, 19 = Mc. 16, 15.

Dabei ist es beachtenswerth, dass diese Klimax dem in Act. 1, 8 enthaltenen Schema entspricht:

ἔσεσθέ μου μάρτυρες
a) ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ
b) καὶ Σαμαρίᾳ
c) καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

In diesem Sinne erscheint die Beschränkung der den Zwölfen übertragenen Mission auf die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel (v. 6) und auf die Städte Israels (v. 23), sowie der vorläufige Ausschluss des samaritischen Gebietes (v. 5) nicht als Ausfluss judenchristlicher Auffassung, sondern als das Resultat eines schrittweise zur Ausführung gelangenden Planes, während im Contexte des ersten Evangeliums, wo die Samaritermission gefallen ist und die Mission in Israel unmittelbar mit der Parusie Jesu (Mt. 10, 23) verbunden scheint, das Ganze einen judenchristlichen Charakter empfangen hat. Soviel über die Quellenkritik zu dieser Stelle. Das Weitere siehe zu Mt. 10, 23.

Was nun den Text von Mt. 10, 5. 6 selbst anlangt, so ist er ein auffallender Nachklang von Jer. 10, 2^a, aber nicht nach der dem Urtext entsprechenden Version der LXX, nach welcher Jer. 10, 2 auch in der Didascalia V, 12, p. 311 citiert ist: *κὰι δὲ Ἱερεμίου· κατὰ τὰς ὁδοὺς τῶν ἐθνῶν μὴ μανθάνετε καὶ ἀπὸ τῶν σημείων τοῦ οὐρανοῦ μὴ φοβεῖσθε*, sondern nach der von Clemens Al. — in Übereinstimmung mit dem Cod. Alexandrinus — gegebenen Version: *κατὰ τὰς ὁδοὺς τῶν ἐθνῶν μὴ πορεύησθε*, bei welcher Version es unklar bleibt, wie das תִּלְמְדוּ des Urtextes mit *πορεύησθε* wiedergegeben werden konnte. Klar ist es dagegen, dass im neutestamentlichen Herrenwort urtextlich: לְכוּ = *πορεύεσθε* (Mt.) = *ὑπάγετε* (D) zu lesen gewesen ist. Auch die Variante im Diatessaron: de filiis Israel (= *οἴκου Ἰσραήλ*) weist auf den hebräischen Quellentext hin. Vgl. Gen. 45, 11: יַעֲקֹב = LXX: *καὶ οἱ υἱοί σου* — Ex. 16, 31: בֵּית־יִשְׂרָאֵל = LXX: *οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ* — und noch öfter. Dagegen ist das attendite des Diatessaron nur eine freie Wiedergabe des Urtextes.

Mt. 10, 8b.

a. Hom. Clem. III. 30. p. 44, 24.
δωρεὰν δ᾽ ἀποστείλας ἡμᾶς, τοῦ ἐν ὑπεροχῇ συμφέροντος ἀψευδὴς ὑπάρχων προφήτης.

b. Hom. Clem. III, 71. p. 55, 34.
καὶ μὴ λεγέτω τις· οὐκοῦν ὁ δωρεὰν παρασχεθεὶς λόγος πωλεῖται;

c. Clem. Al. Strom. I, 1, 9. p. 321.
οὗτος δ᾽ ἂν εἴη ὁ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐξυπηρετῶν, δωρεὰν λαβών, δωρεὰν διδούς.

d. Iren. II, 32, 4.
ὡς γὰρ δωρεὰν εἴληφε παρὰ θεοῦ, δωρεὰν καὶ διακονεῖ.

e. Mt. 10, 8b.
δωρεὰν ἐλάβετε. δωρεὰν δότε.

f. Aphraates Hom. I, 1. p. 3 ed. Bert.
Es gilt das Wort: Umsonst gegeben, umsonst empfangen.

Obwohl dieses Logion nur durch den ersten Evangelisten vertreten und bei seiner Kürze ohne wesentliche Übersetzungsvarianten überliefert worden ist, so kann an seiner Originalität und Abstammung von dem Urevangelium nicht gezweifelt werden. Dies bestätigt namentlich auch das erste Clementinen-Citat. Denn wenn man den Zusammenhang betrachtet, in welchem dasselbe steht, so findet man einen Context, der mit keiner canonischen Parallele sich deckt, aber in der Variante *εἰρήνης τέκνον* (Hom. III, 30. p. 44, 26. 27) dem lucanischen Text *υἱὸς εἰρήνης* (Lc. 10, 6) = בֶּן־שָׁלוֹם am nächsten kommt, und (zugleich mit den canonischen Parallelen) auf einen vorcanonischen Quellentext zurückzuführen ist. (Vgl. Lc. 10, 6.) Der Redaktor der Clementinen hatte also die Kenntniss des Logion Mt. 10, 8b nicht aus dem ersten canonischen Evangelium, sondern aus einem anderen Context, mithin aus einer anderen Quelle, geschöpft. Ob der in den beiden Homilien-Citaten nur angedeutete Text mit dem canonischen Wortlaut vollständig sich gedeckt hat, ist immerhin fraglich. Aphraates hat neben dem aus seiner ersten Homilie mitgeteilten Citat, dessen textliche Fassung von Mt. 10, 16 etwas abweicht, in Hom. XXIII. p. 377 und Hom X, 6. p. 164 dasselbe Citat zweimal in canonischer Gestalt.

Mt. 10, 16b.

a. Ign. ad Polyc. II, 2. p. 98, 5.
φρόνιμος γίνου ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος εἰς ἀεὶ ὡς ἡ περιστερά.

b. Clem. Al. Strom. VII, 13, 82. p. 882.
μίξας οὖν τῇ περιστερᾷ τὸν ὄφιν.

c. Orig. Comm. in Prov. Sal. Opp. III, 2.
γίνεσθε φρόνιμοι ὡς ὁ ὄφις.

d. Pseudo-Ign. ad Polyc. II. p. 254, 10.
φρόνιμος γίνου ὡς ὄφις ἐν πᾶσιν καὶ ἀκέραιος εἰς ἀεὶ ὡς ἡ περιστερά.

e. Antiochus. Homil. III.
ἔστω φρόνιμος ἐν πᾶσιν ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡσεὶ περιστεραί.

f. Ephraem Syr. Opp. I, 207 E.
γίνου τοιγαροῦν φρόνιμος ὡσεὶ ὄφις καὶ ἀκέραιος ὡς περιστερά, διότι μέσον λύκων διατρίβεις.

g. Epiph. Haer. XXXVII, 7. p. 274 B.
καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν ἄλλῳ τόπῳ, φασί [sc. Ὀφῖται], *λέγει ὅτι γίνεσθε φρόνιμοι ὡς ὁ ὄφις καὶ ἀκέραιοι ὡς περιστερά.*

h. Epiph. Haer. XXXVII, 8. p. 274 BC.
ἐὰν δὲ εἴπῃ· γίνεσθε φρόνιμοι ὡς ὁ ὄφις καὶ ἀκέραιοι ὡς ἡ περιστερά.

i. Mt. 10, 16b.
γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.

k. Clem. Rom. I, 2, 5. p. 8, 3.
εἰλικρινεῖς καὶ ἀκέραιοι ἦτε καὶ ἀμνησίκακοι εἰς ἀλλήλους.

l. Test. XII patr. Nephthalim c. 8.
γίνεσθε οὖν σοφοὶ ἐν θεῷ καὶ φρόνιμοι.

m. Röm. 16, 19.
θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν.

n. Clem. Al. Paedag. I, 5, 14. p. 106.
ἡμᾶς πάλιν ἀλληγορεῖ, καὶ ὡς περιστερὰν ἄκακον καὶ ἄχολον πάλιν ἡμᾶς.

o. Cod. Cantabr. ad Mt. 10, 16ᵇ.
γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἁπλούστατοι ὡς αἱ περιστεραί.

p. Hilar. de Synodo adv. Arianos p. 364 C.
Dictum ad apostolos Domini est: Estote prudentes ut (sunt) serpentes et simplices ut columbae.

q. Caelestinus. Acta oecumenicae tertiae Synodi Ephesi habitae p. 90, 11 ed. Sylburg.
ἐκείνῳ οὐκ ἔλειψε καὶ ἁπλότης περιστερᾶς καὶ σύνεσις ἑρπετοῦ.

Dass Mt. 10, 16ᵇ gleichfalls ein urevangelisches Herrenwort ist, erkennt man schon an dem bei aller gnomenartigen Kürze reichen Inhalt und an der tiefen Bedeutsamkeit der Bilderrede. Man erkennt es ferner an der Zusammengehörigkeit von Mt. 10, 15ᵇ mit Mt. 10, 16ᵃ = Lc. 10, 3, welcher letztere Redetheil mit seinen Varianten und aussercanonischen Paralleltexten zweifellos aus der vorcanonischen Quelle stammt, aus welcher der erste und dritte Evangelist gleichmässig schöpften. Man erkennt es drittens aus den Varianten und Paralleltexten, welche zu diesem Logion Mt. 10, 16ᵇ vorhanden sind und die bis auf Paulus zurückreichen. Dem *ἀκεραίους εἰς τὸ κακόν* Röm. 16, 19 entspricht das *ἀκέραιοι* Phil. 2, 15, an welcher Stelle sogar das *ἐν μέσῳ λύκων* Mt. 10, 16ᵃ = Lc. 10, 3 anklingt in dem *ἐν μέσῳ γενεᾶς σκολιᾶς κτλ.* Zu dem *ἀκέραιος* gesellt sich bei Paulus Röm. 16, 19 das *σοφός*, welches vielleicht Eph. 5, 15, sicherlich aber in dem Testamentum XII patriarcharum l. c. neben *φρόνιμος* wiederklingt. Als dritte Variante hierzu bietet der Papst Caelestinus l. c. *σύνεσις ἑρπετοῦ = φρόνιμος ὡς ὁ ὄφις*. Wenn derselbe aber zugleich von der *ἁπλότης περιστερᾶς* redet, so entspricht das nicht blos dem Sprachgebrauch der altitalischen Versionen, welche simplices bieten, sondern es ist diese Lesart auch in die Vulgata übergegangen und ebenso von Hilarius beglaubigt. Die Version simplices aber hat ihre Quelle in dem griechischen *ἁπλούστατοι*, welches aus seinem Archetypus der Codex Cantabrigiensis erhalten hat, und diesem *ἁπλούστατοι*

entspricht die ἁπλότης περιστερᾶς bei Caelestinus. Als hebräischer Quellentext liegt offenbar dem φρόνιμος עָרוּם und dem ἀκέραιος = ἁπλούστατος = simplex = ἄκακος das תָּמִים zu Grunde.

Charakteristisch sind die Zusätze ἐν ἅπασιν und εἰς ἀεί in den Ignatianen; dass sie handschriftlich begründet sind und nicht auf der Willkür des Schriftstellers beruhen, zeigt das ἐν πᾶσιν bei Antiochus. Ferner scheint in der vorcanonischen Textgestalt der Singular ὡς [ὁ] ὄφις und ὡς [ἡ] περιστερά, wie die Übereinstimmung von Ignatius, Origenes, Clem. Al., Ephraem. Syr., Epiphanius, Caelestinus zeigt, verbreiteter gewesen zu sein als der Plural ὡς οἱ ὄφεις und ὡς αἱ περιστεραί des jetzigen canonischen Textes. Das φρόνιμοι ὡς ὁ ὄφις = עָרוּמִים כַּנָּחָשׁ lässt in der singularischen Fassung die Bezugnahme auf Gen. 3, 1 LXX: ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος = יְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם noch deutlicher durchblicken als der canonische Text. Man vgl. dazu Clem. Al. Strom. VI, 17, 155. p. 820. Zu ἀκέραιος Additam. Esther XVI, 4. Wie ὁ ὄφις eine Bezugnahme auf Gen. 3, 1, so ist ἡ περιστερά wahrscheinlich eine Anspielung an Gen. 8, 11: ἡ περιστερὰ — εἶχε φύλλον ἐλαίας. — Nestle notiert hierzu, dass das Ev. Hierosolymitanum ebenfalls עָרוּם (für das hebr. עָרוּם) bietet und dass sich noch Cant. 5, 2; 6, 9 eine treffende Parallele findet: יוֹנָתִי תַמָּתִי = LXX: περιστερά μου, τελεία μου, Symmachus: ἡ ἀκεραία μου.

Mt. 10, 23ᵃ.

a. Cod. Cantabr. ad Mt. 10, 23.
ὅταν δὲ διώκουσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην· ἐὰν δὲ ἐν τῇ ἄλλῃ διώκουσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην.

b. Orig. c. Cels. I, 65. Opp. I, 380.
ἐὰν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· κἂν ἐν τῇ ἑτέρᾳ διώκωσιν, πάλιν φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην.

c. Orig. Exhortatio ad martyrium. Opp. I, 295.
ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· κἂν ἐκ ταύτης διώκωσι, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην.

d. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 8. p. 94.
In quam civitatem intraveritis et non susceperint vos, fugite inde in aliam civitatem; et si ab hac persequentur vos, fugite denuo in aliam civitatem.

e. Diatessaron ed. Ciasca p. 23ª.
Cum ejicient vos de civitate ista, fugite in aliam.

f. Mt. 10, 23ª.
ὅταν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν.

g. Tert. de fuga in persecutione c. 6.
Cum coeperint, inquit, persequi vos, fugite de civitate in civitatem.

Unter Vergleichung dessen, was zu Mt. 10,.5ᵇ. 6 gesagt ist, beachte man, dass der aussercanonische Paralleltext, wie ihn Ephraem (et non susceperint vos) und ähnlich das Diatessaron nach Ciasca (cum ejicient vos de civitate) anstatt des canonischen ὅταν διώκωσιν ὑμᾶς darbieten, an Mt. 10, 11—15 und noch mehr an Lc. 10, 10 viel prägnanter sich anschliesst, als es nach der canonischen Fassung der Fall ist. Man vgl.

Ciasca Mt. 10, 23ª	cum ejicient vos de civitate ista
Ephraem Mt. 10, 23ª	in quam civitatem intraveritis et non susceperint vos
Lc. 10, 10	εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς.

Das διώκειν des canonischen Textes von Mt. 10, 23ª ist also nicht im Sinn der späteren Christenverfolgungen, sondern als gleichbedeutend mit ejicere = non suscipere = μὴ δέχεσθαι zu nehmen. Unter dieser Voraussetzung wird nun erst auch die sicherlich ursprüngliche Wiederholung derselben Vorschrift, wie sie Cod. Cantabr., Origenes und Ephraem Syr. übereinstimmend erhalten haben, recht verständlich. Der Sinn der Vorschrift war dieser: Wenn ihr für eure Predigt in einer Stadt keine Aufnahme findet, wenn sie euch vielmehr aus der Stadt hinausstossen, so eilt in die nächste Stadt und wenn es euch in dieser ähnlich ergeht, so eilt in die dritte u. s. w. Denn dem φεύγειν lag im Urtexte wahrscheinlich ein רוּץ = currere, properare (vgl. 1. Sam. 14, 12 רוּץ, welches von einem Codex der LXX mit φεύγειν gegeben ist), vielleicht auch נוּס zu

Grunde, welches ursprünglich properare bedeutet. Dieser Sinn entspricht genau dem Contexte und namentlich auch dem ursprünglichen Verständniss von Mt. 10, 23b. (Vgl. das Folgende.) Es handelte sich um eine rasche Missionierung der israelitischen Städte bis zu dem Zeitpunkte, da die Jünger mit dem Meister wieder zusammentreffen würden, wobei von einer eigentlichen Verfolgung und Flucht der Jünger nicht wohl die Rede sein konnte. Die jetzige canonische Textgestalt (*διώκωσιν — φεύγετε*) ist vielleicht erst in der Zeit der grossen Christenverfolgungen entstanden.

Mt. 10, 23b.

a. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 8. p. 95.
Amen dico vobis, non poteritis consummare has urbes, donec venero ad vos.

b. Agathangelus ed. Lagarde p. 33, 49.
ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ πληρώσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ ἕως τῆς ἐμῆς παρουσίας.

c. Mt 10, 23b.
ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ, ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Die sollenne Formel des canonischen Textes: *ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* konnte und sollte nach der Tendenz des ersten Evangelisten nicht anders als von der letzten Parusie verstanden werden. Die Fassung bei Agathangelus dagegen lässt trotz des Ausdruckes *παρουσίας* den persönlich-historischen Sinn zu: bis zu meiner Ankunft = *ἕως τῆς ἐμῆς παρουσίας*, d. h. bis zu meinem Wiederzusammentreffen mit euch bei eurer Rückkehr von der Aussendung in die israelitischen Städte. Zu dieser rein historischen, von allen eschatologischen Erwartungen freien Auffassung des Wortes werden wir aber ermächtigt durch den Text Ephraems: Ihr werdet eure Mission in den israelitischen Städten bis zu meinem Wiederzusammentreffen mit euch (donec venero ad vos) nicht vollenden. Dabei sind *ἕως τῆς ἐμῆς παρουσίας* und donec venero Übersetzungsvarianten, welche das hebräische עַד־בּוֹאִי nothwendiger Weise voraussetzen. Die Umbildung des originalen persönlichen Textes *ἐγώ* in die dogmatische Fassung *υἱὸς ἀνθρώπου* finden wir im ersten Evange-

lium öfters, z. B. Mt. 16, 13, eine Textänderung, durch welche der ursprünglich historische Sinn leicht verdunkelt werden konnte. Die Variante πληροῦν = τελεῖν = כָּלָה weist ebenfalls auf einen hebräischen Urtext zurück. In dem dargelegten Sinn, wie ihn die Texte von Ephraem und Agathangelus als Reste der ursprünglichen Fassung ermöglichen, ist Mt. 10, 23 ein vortrefflicher Abschluss gewesen zu der Aussendungsrede, mit welcher Jesus die Zwölf bei ihrer ersten auf Israel bezüglichen Mission entlassen hatte, ein Abschluss, welcher mit der einleitenden Beschränkung der ersten Jüngermission auf die israelitischen Städte und Ortschaften mit Ausschluss Samarias (Mt. 10, 5. 6) aufs Beste correspondiert. Vergleiche über das Logion Agrapha S. 270. — Zu notieren ist noch in Ephraems Text die Lesart: has urbes, mit Weglassung der Worte: τοῦ Ἰσραήλ. Übrigens werden sowohl Ephraem als Agathangelus ihren überlieferten Text ebenfalls eschatologisch verstanden haben.

Mt. 10, 41.

a. Pistis Sophia p. 147, 15 ed. Schwartze et Petermann.
Propter hoc dixi vobis olim, πιστευσας προφητῃ accipiet mercedem προφητου, et πιστευσας δικαιῳ accipiet mercedem δικαιου.

b. Pseudo-Ign. ad Smyrn. IX. p. 250, 12.
ὁ τιμῶν γὰρ προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου, μισθὸν προφήτου λήψεται.

c. Clem. Al. Strom. IV, 6, 36. p. 579.
ὃς γὰρ ἂν δέξηται, φησί, προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου, μισθὸν προφήτου λήψεται, καὶ ὃς ἂν δέξηται δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου, μισθὸν δικαίου λήψεται.

d. Mt. 10, 41.
ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου, μισθὸν δικαίου λήμψεται.

Die Verbindung: προφῆται καὶ δίκαιοι findet sich im ersten canonischen Evangelium auch Mt. 13, 17. Ausserdem entspricht hier die vorausgesetzte Thätigkeit neutestamentlicher Propheten dem Herrenwort Mt. 23, 34 = Lc. 11, 49, welches Herrenwort,

wie zu Lc. 11, 49 gezeigt werden soll, nicht blos in der paulinischen Ämterlehre, sondern auch in den Ämtern der *Διδαχή* fortwirkt. Hier kommt als besondere Parallele zu Mt. 10, 41ª noch *Διδ.* XI, 1: *δέξασθε αὐτόν* und *Διδ.* XII, 1: *ἐν ὀνόματι κυρίου ἐχθήτω* in Betracht. Vgl. *ὁ δεχόμενος προφήτην* = *ὃς ἂν δέξηται προφήτην*, und das Lc. 10, 16 Gesagte. Auch Apoc. 11, 18, wo von dem *μισθός* für *τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις* die Rede ist, kann als Parallele herbeigezogen werden. Vgl. Agrapha S. 170 in Betreff der Synonyma *δίκαιος* und *ἅγιος*. Die Synonyma *πιστεύειν* = *τιμᾶν* = *δέχεσθαι* sind wohl nur Sinnvarianten. Das Quellenwort war jedenfalls *δέχεσθαι* = קבל. Zu dem *ὁ τιμῶν προφήτην* vergleiche man noch *Διδ.* IV, 1, wo von dem, der das Wort Gottes verkündigt, gesagt wird: *τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον.*

Mt. 10, 42 = Mc. 9, 41.

a. Clem. Al. Strom. IV, 6, 36. p. 579.
καὶ ὃς ἂν δέξηται ἕνα τῶν μαθητῶν τούτων τῶν μικρῶν, τὸν μισθὸν οὐκ ἀπολέσει.

b. Clem. Al. Quis div. salv. § 31. p. 953.
ὁ δὲ μαθητὴν ποτίσας εἰς ὄνομα μαθητοῦ ποτήριον ψυχροῦ ὕδατος, τὸν μισθὸν οὐκ ἀπολέσει.

c. Syr. Cur. ad Mt. 10, 42.
καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ εἰς ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπόληται ὁ μισθὸς αὐτοῦ.

d. Cod. Cantabr. ad Mt. 10, 42.
καὶ ὃς ἂν ποτίσῃ ἕνα τῶν ἐλαχίστων τούτων ποτήριον ὕδατος ψυχροῦ εἰς ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπόληται ὁ μισθὸς αὐτοῦ.

e. Mt. 10, 42.
καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.

f. Mc. 9, 41.
ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματί μου, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.

Dieser Spruch gehörte mit Mt. 10, 40 = Lc. 10, 16 und Mt. 10, 41 ursprünglich in die Instruktionsrede, welche Jesus bei der Aussendung an die Siebenzig richtete, wobei die Spendung des Wassertrunkes als der geringste Anfang des δέχεσθαι bezeichnet war. Marcus hat das Logion umgeschaltet und zum Theil auch umgestaltet (Vgl. Weiss, Marcusevangelium S. 319 ff. Matthäusevangelium S. 284 ff.). Der erste Evangelist hat den einfacheren Text wiederhergestellt und auch dem Logion seinen ursprünglichen Standort zurückgegeben, als er es in die apostolische Instruktionsrede aufgenommen hat. Der Zusatz ὕδατος, in welchem Cod. Cantabr. und Clemens Al. mit den meisten Italae und der Vulgata zusammentreffen, sowie die intransitive Fassung: οὐ μὴ ἀπόληται (= peribit) ὁ μισθὸς αὐτοῦ, worin die drei Hauptlinien: Cod. Cantabr., Syr. Cur. und die altlateinischen Übersetzungen ihren gemeinsamen Typus erkennen lassen, repräsentieren ohne Zweifel Bestandtheile des vorcanonischen Textes. Zu der Bezeichnung der Jünger als μικροί = ἐλάχιστοι = קטנים vgl. man die Erläuterungen zu Lc. 17, 2. Ausserdem zu diesem Logion überhaupt Hug Einl. 3, 345.

Mt. 11, 14. 15.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 51. p. 271 BC.
καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

b. Mt. 11, 14. 15.
καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. ὁ ἔχων ὦτα [Syr. Cur. add. ἀκούειν] ἀκουέτω.

c. Cod. Colbert. Mt. 11, 14. 15. p. 13 ed. Belsheim.
et si vultis audire, ipse est Elias qui venturus est. et qui habet aures audiendi audiat.

d. Pistis Sophia p. 10, 3 ed. Schwartze et Petermann.
respondi vobis in sermone in παῤῥησίᾳ, e facie in faciem: si vultis capere, Johannes baptista (βαπτιστής), iste est Elias, quem dixi venire.

Die Erklärung, dass in Johannes dem Täufer der verheissene Elias erschienen sei, findet sich in dem ersten canonischen Evangelium zweimal, das eine Mal in Übereinstimmung mit der

Marcusquelle Mt. 17, 10—13 = Mc. 9, 11—13, das andere Mal hier Mt. 11, 14 aus einer anderen Quelle. Es ist daher kein Zweifel, dass eine bezügliche Erklärung Jesu über den Elias-Johannes im Urevangelium enthalten gewesen ist. Aber weder in Mt. 17, 10—13 (= Mc. 9, 11—13) noch in Mt. 11, 14 dürfte der ursprüngliche Standort dieses Logion zu finden sein. Denn in Mc. 9, 11—13 = Mt. 17, 10—13 besteht mit dem Vorausgegangenen nur ein äusserlicher Zusammenhang, nämlich durch die vorausgegangene Erwähnung des Elias in der Verklärungsgeschichte Mc. 9, 4. 5 = Mt. 17, 3. 4. Denn weder ist die Frage nach der künftigen Erscheinung des Elias auf Seiten der Jünger in diesem Augenblick, wo ihnen eben die Erscheinung des Elias zu Theil geworden ist, motiviert, noch hat die Antwort Jesu, dass der Elias in Johannes dem Täufer bereits erschienen sei, irgendwie mit der Verklärungsgeschichte einen innerlichen Zusammenhang. Folglich wird das ganze Gespräch durch Marcus von anderswoher hier eingeschaltet und von Marcus aus in das erste Evangelium an dieser Stelle (Mt. 17, 10 ff.) übergegangen sein, während Lc. diese Marcus-Einschaltung an bezüglicher Stelle weggelassen und damit sicherlich den ursprünglichen Context wiederhergestellt hat. Vgl. Lc. 9, 36. 37 ff. Derselbe Lc. lässt uns aber weiter erkennen, dass auch Mt. 11, 14 nicht der originale Standort jenes Ausspruchs gewesen sei, in welchem Jesus den Täufer für den verheissenen Elias erklärt. Zwar würde diese Erklärung an die Rede Jesu über Johannes Mt. 11, 7—11 = Lc. 7, 24—28 weit besser sich anschliessen als an die Verklärungsgeschichte. Aber dies würde doch nur dann von Beweiskraft sein, wenn Mt. 11, 14 unmittelbar auf Mt. 11, 11 = Lc. 7, 28 folgen würde, und wenn nicht Mt. 11, 12. 13 dazwischen stünde, welche Einschaltung, wie man aus Lc. 16, 16 ersehen kann, ganz wo andershin gehört hat, und ferner, wenn nicht vielmehr Lc. 7, 29. 30 das ursprüngliche, echte Zwischenglied zwischen Mt. 11, 11 = Lc. 7, 28 einerseits und Mt. 11, 16 ff. = Lc. 7, 31 ff. andrerseits gebildet hätte. Es ergibt sich sonach, dass die Erklärung Jesu über den Johannes-Elias auch hier an einer fremden Stelle steht, dass sie ursprünglich vielmehr in den Context gehört hat, welcher durch Lc. 16, 16 markiert und zu Mt. 5, 17 bereits näher besprochen ist. Dann wird aber auch klar, woher Mc. seine Einschaltung Mc. 9, 11—13 (= Mt. 17, 10—13) entnommen hatte, nämlich eben aus dem originalen Zusammenhang,

von welchem in Lc. 16, 16 = Mt. 11, 12. 13 und Lc. 16, 17 = Mt. 5, 17. 18 noch die Trümmer vorhanden sind. Es legt sich die Vermuthung nahe, dass die Frage nach dem kommenden Elias vielleicht nicht von den Jüngern, sondern von den Mc. 9, 11 = Mt. 17, 10 erwähnten Pharisäern und Schriftgelehrten ausgegangen ist, mit welchen nach Lc. 16, 14 ff. Jesus in einer Streitunterredung begriffen war. Es leuchtet endlich auch ein, dass zwar der ursprüngliche Standort von Mc. 9, 11—13 = Mt. 17, 10—13 verrückt ist, aber der dort erhaltene Wortlaut dem Context von Lc. 16, 14 ff. vollkommen und namentlich besser entspricht als die Parallele Mt. 11, 14. Gleichwohl ist auch dieses Logion wahrscheinlich quellenmässig. Für die Annahme, dass der Wortlaut von Mt. 11, 14 aus dem Urevangelium selbst stammt, spricht die Variante audire, welche Cod. Colbert. an Stelle des canonischen *δέξασθαι* bietet, wie denn auch zu Lc. 10, 16 *ἀκούειν* und *δέχεσθαι* als Übersetzungsvarianten von קבל vorkommen. (Vgl. Lc. 10, 16.) Jedenfalls aber, wenn das Citat Justins in diesem Falle ausnahmsweise mit dem canonischen Text wesentlich übereinstimmt, so ist die Citierung dieses Logion bei Justin in der Fassung von Mt. 11, 14 ein neues sicheres Kennzeichen, dass dieser Schriftsteller neben seinen aussercanonischen Evangelienquellen wiederholt auch dasjenige Evangelium benützt hat, welches jetzt die erste Stelle im Canon einnimmt. Dabei beruht die Variante, bezw. der Zusatz: *ἀκούειν* nach *ὦτα* auf handschriftlicher Überlieferung und zeigt von neuem eine Übereinstimmung der von Justin benützten Handschriften mit derjenigen Textgestalt, welche die älteste syrische Tradition repräsentiert.

Mt. 11, 28.

a. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. c. 10. ed. Mösinger p. 117.
Venite ad me, qui laboratis et onerati estis et qui habetis graves afflictiones, et ego reficiam vos.

b. Pistis Sophia ed. Petermann p. 138.
πάντες οἱ ὑπὸ μεριμνῶν καὶ κοπιῶντες ὑπὸ τοῦ φορτίου ὑμῶν, δεῦτε πρὸς μέ, ἀναπαύσω ὑμᾶς.

c. Agathangelus c. 144. ed. Lagarde p. 73, 37.
ἵνα καὶ παρακαλέσῃ τοὺς κεκμηκότας ἐν τῇ ἰδίᾳ βασιλείᾳ καὶ ἀναπαύσῃ τοὺς πεφορτισμένους.

d. Hom. Cl. III, 52. p. 50, 32.
διὸ καὶ ἐβόα λέγων· δεῦτε πρὸς μὲ πάντες οἱ κοπιῶντες.

e. Mt. 11, 28.
δεῦτε πρὸς μὲ πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.

f. Aphraates ed. Anton. p. 355.
venite ad me qui laboratis et fatigati estis et qui habetis onera gravia.

g. Pistis Sophia p. 138, 1 ed. Schwartze et Petermann.
Propter hoc igitur dixi vobis olim: unusquisque, qui sub curis, et laborans sub earum onere, venite ad me, et dabo requiem vobis.

Das Logion Mt. 11, 28—30, welches sich in der Quelle unmittelbar an Lc. 10, 21—24 = Mt. 11, 25—27; 13, 16. 17 anschloss (vgl. Weiss, Matthäusevangelium S. 307), ist zwar von der so häufig kürzenden Hand des Lucas weggelassen, kann aber mit Hilfe des Lucas-Contextes in seinem ursprünglichen Sinn noch erfasst werden. Danach war es gerichtet, nicht, wie Weiss annimmt, an die Volksmenge, sondern an die von der Samaritermission (Lc. 10, 1—16) zurückkehrenden Jünger (Lc. 10, 17—24). Daher ist das *κοπιῶντες* = *κεκμηκότες* zunächst auf die Mühen der apostolischen Missionsarbeit zu beziehen und ebenso das *ἀναπαύσω* auf das Ausruhen von gethaner Arbeit, ganz ähnlich, wie der Herr den von der Mission in Israel zurückgekehrten Zwölfen zuruft: *ἀναπαύεσθε ὀλίγον*. Vgl. Mc. 6, 31, wo auch sogar das parallele *δεῦτε* nicht fehlt. Die Übersetzungsvarianten *κοπιῶν* und *κεκμηκώς* gehen daher wohl nicht auf עָמֵל zurück, welches die sämtlichen hebräischen Rückübersetzungen an dieser Stelle anwenden, sondern auf יָגֵעַ, welches dem Zusammenhang besser entspricht und den Zustand der Ermüdung, in welchem die Jünger zurückgekehrt waren, genau bezeichnet, überdem nicht blos durch *κοπιᾶν* (vgl. LXX. Deut. 25, 18; 2. Sam. 17, 2), sondern ebenso, ja noch treffender, durch *κάμνειν* wiedergegeben werden konnte. In der Übersetzung des Aphraates ist es durch einen doppelten Ausdruck ersetzt: qui laboratis et fatigati estis. Sasse (Prolegg. in Aphraatis serm. p. 28) sagt von dem armenischen Übersetzer: solet enim verbum archetypi simplex duobus verbis

synonymis reddere. Vgl. Zahn, Forschungen I, 150. Mit dem zweiten Ausdruck „fatigati" hat nun der armenische Übersetzer den Sinn des Urworts יָגַע aufs Beste getroffen. Die Varianten *πεφορτισμένος* = oneratus = qui habet gravia onera gehen wahrscheinlich auf מַסְבָּל zurück. Vgl. סֹבֶל = Mühe, Beschwerlichkeit, Last = *φορτίον* in v. 30.

Mt. 11, 29ª.

a. Ephr. Syr. Opp. I, 149 C. [ed. Twaites p. 103].
λάβετε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε.

b. Clem. Al. Strom. II, 5, 22. p. 440.
ἄρατε, φησίν, ἀφ' ὑμῶν τὸν βαρὺν ζυγὸν καὶ λάβετε τὸν πρᾶον, ἡ γραφή φησι.

c. Acta Thomae § 28. Act. app. apocr. ed. Tischendorf p. 215.
δέξασθε ζυγὸν πραότητος καὶ φορτίον ἐλαφρόν.

d. Clem. Rom. I, 16, 17. p. 32, 27.
ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες.

e. Herm. Sim. IX, 2, 4. p. 200, 18.
τοὺς ὤμους ἔχουσαι τοὺς δεξιοὺς ὡς μέλλουσαι φορτίον τι βαστάζειν.

f. *Διδ.* VI, 2.
εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυριου, τέλειος ἔσῃ.

g. Just. Dial. c. Tryph. c. 53. p. 272 D.
ὁ Χριστὸς οὗτος ἐλθὼν διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πέμψας ἐμαθήτευσεν αὐτούς, καὶ τὸν ζυγὸν τοῖ λόγου αὐτοῦ βαστάσαντες κτλ.

h. Eus. in Psalm. 2, 4.
ἄρατε τὸν ζυγόν μου καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστός ἐστι.

i. Clem. Al. Strom. V, 5, 30. p. 663.
διὰ τοῦτο ὁ κύριος· ἄρατε τὸν ζυγόν μου, φησίν.

k. Mt. 11, 29ª.
ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ.

Das Aufnehmen des *ζυγός* war im Hebräischen mit נָשָׂא bezeichnet, ganz so wie das Aufnehmen des *σταυρός* in den Varianten zu dem Logion Lc. 14, 27 und seinen Parallelen. In

beiden auch dem Sinne nach eng verwandten Fällen gehen die griechischen Versionen des נָשָׂא auseinander in *βαστάζειν, αἴρειν, λαμβάνειν*, wozu hier noch als viertes Synonymon *δέχεσθαι* hinzukommt. Die Übersetzungsvariante *βαστάζειν*, welche von Hermas, Justin und der *Διδαχή* vertreten ist, gehört dem lucanisch-paulinischen Übersetzungstypus an. Vgl. Gal. 6, 2. 5. Act. 15, 10. Zu dem *μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* ist Eph. 4, 20: *ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν* als paulinische Parallele zu notieren. — Wegen der Übersetzungsvarianten von נָשָׂא vgl. z. B. Ps. 55, 13, wo Symmachus das von den LXX mit *ὑποφέρειν* übersetzte נָשָׂא durch *βαστάζειν* wiedergiebt, oder Jud. 3, 18, wo die LXX-Codices zwischen *φέροντας* und *αἴροντας* schwanken, Deut. 33, 3: יִשָּׂא = LXX: *ἐδέξατο*, Esr. 5, 15: שָׂא = LXX: *λάβε*.

Mt. 11, 29ᵇ.

a. Ephr. Syr. Opp. I, 149 C.
ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραΰς καὶ ἐπιεικὴς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.

b. Clem. Rom. I, 21, 7. p. 40, 9.
τὸ ἀκέραιον τῆς πραΰτητος αὐτῶν βούλημα ἀποδειξάτωσαν, τὸ ἐπιεικὲς τῆς γλώσσης αὐτῶν.

c. Ep. ad Diogn. VII, 4. p, 159, 19.
ἀλλ' ἐν ἐπιεικείᾳ καὶ πραΰτητι ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν.

d. Clem. Rom. I, 30, 8. p. 50, 9.
ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ πραΰτης παρὰ τοῖς εὐλογημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ.

e. Clem. Rom. I, 56, 1. p. 90, 13.
ὅπως δοθῇ αὐτοῖς ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη.

f. Clem. Rom. I, 58, 2. p. 96, 14.
ὁ ποιήσας ἐν ταπεινοφροσύνῃ μετ' ἐκτενοῦς ἐπιεικείας ἀμεταμελήτως τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα.

g. Barn. XIX, 3. 4. p. 74, 11. 16.
ἔσῃ δὲ ταπεινόφρων κατὰ πάντα· — ἔσῃ πραΰς, ἔσῃ ἡσύχιος.

h. Herm. Mand. XI, 8. p. 114, 7.
πρῶτον μὲν ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν πραΰς ἐστι καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων.

i. Herm. Mand. V, 2, 3. p. 88, 22.
παραμένουσα διὰ παντὸς πραεῖα καὶ ἡσύχιος.

k. Herm. Mand. V, 2, 6. p. 90, 4.
ζητεῖ κατοικεῖν μετὰ πραότητος καὶ ἡσυχίας.

l. Herm. Mand. VI, 2, 3. p. 92, 12.
ὁ μὲν τῆς δικαιοσύνης ἄγγελος τρυφερός ἐστι καὶ αἰσχυντηρὸς καὶ πραΰς καὶ ἡσύχιος. [Latine: tenerrimus et verecundus est et modestus et quietus.]

m. Tertull. de spect. c. 15.
Deus praecepit spiritum sanctum, utpote pro naturae suae bono tenerum et delicatum, tranquillitate et lenitate et quiete et pace tractare.

n. Test. XII patr. Dan. c 6.
ἔσται γὰρ ἀληθὴς καὶ μακρόθυμος, πρᾶος καὶ ταπεινός.

o. Test. XII patr. Benj. c. 9.
ἔγνων δὲ οἷος ἔσται ταπεινὸς ἐπὶ τῆς γῆς.

p. Mt. 11, 29b.
ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.

Durch die Vergleichung des Hermastextes mit derjenigen aussercanonischen Fassung, in welcher Ephraem das canonische Herrenwort Mt. 11, 29 citiert (Ephraem p. 103, 27. 28: λάβετε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε, ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραΰς καὶ ἐπιεικής, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν), sowie durch die Herbeiziehung der paulinischen Benützung dieses Logion (2. Cor. 10, 1: διὰ τῆς πραότητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς — — ταπεινός) wird es evident, dass dem Hermastext Mand. XI, 8 das Herrenwort Mt. 11, 29 in aussercanonischer Version zu Grunde liegt. Von da aus aber fällt auch ein Lichtstrahl auf die jacobeische Parallele Jac. 3, 17. Man vergleiche die Parallelen:

Mt. 11, 29.	πραΰς εἰμι	καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ
Hermas.	πραΰς ἐστι καὶ ἡσύχιος	καὶ ταπεινόφρων
2 Cor. 10,1.	πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας	ὃς — ταπεινός
Ephraem.	ἥσυχός εἰμι, πραΰς	καὶ ἐπιεικής
Jac. 3, 17.	εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής	

Aus dieser Vergleichung ist zunächst mit Bestimmtheit zu sehen, dass in der Quelle es drei Prädikate waren, welche der Herr sich selbst beilegt und dass der Redaktor des ersten canonischen Evangeliums das von Paulus, Jacobus und Ephraem an zweiter (eventuell dritter) Stelle beigebrachte Adjektivum ἥσυχος oder ἐπιεικής hat in Wegfall kommen lassen. Ferner wird der hebräische Grundcharakter des Textes erkannt durch die Parallelen: ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ (Mt.) = ταπεινόφρων (Herm.). Denn das hierfür vorauszusetzende hebräische Grundwort שְׁפַל לֵבָב ist durch ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ wörtlich hebraisierend übersetzt, während ταπεινόφρων denselben Grundtext, aber in gut griechischer Sprachform wiedergiebt. Man kann in diesem Fall also mit Evidenz die Benützung der hebräischen Evangelienquelle bei Hermas nach einer aussercanonischen Version nachweisen. Dabei muss man sich daran erinnern, dass bei Hermas ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ mit dem πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν identificiert wird, dass also nach dieser Auffassung ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν den Sohn Gottes in sich hat und ihm ähnlich werden soll, der da gesagt hat: πραΰς εἰμι καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων — entsprechend seinem gleichzeitigen Worte: μάθετε ἀπ' ἐμοῦ. Von hier aus erschliesst sich nun auch das tiefere Verständniss für den Zusammenhang der jakobeischen Parallele Jac. 3, 17, wo unter der ἡ ἄνωθεν σοφία ebenfalls der υἱὸς τοῦ θεοῦ gemeint ist. Ferner ersehen wir aus Lc. 10, 17—20, dass Jesus bemüht gewesen ist, die Freude der über ihre Missionserfolge in hoher Aufregung zurückgekehrten Jünger zu dämpfen, indem er sie von ihren äusseren Erfolgen hinweg auf ihr inneres eigenes Seelenheil hingewiesen hat (Lc. 10, 20). In diesen Zusammenhang gehörte recht eigentlich das ἥσυχός εἰμι des Ephraem, welches dem ἡσύχιος bei Hermas und Barnabas, sowie dem spiritus tranquillitatis bei Tertullian entspricht. Die Jünger sollten die dem Meister einwohnende Seelenruhe von ihm lernen (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ), dann würden sie auch Ruhe finden für ihre eigenen Seelen. Der erste Evangelist hat dieses ἥσυχος = ἐπιεικής, weil es für den neuen Zusammenhang, in welchen er das Logion versetzte, seine Bedeutung verloren hatte, weggelassen. Im Urtexte dürften die drei Prädikate: שָׁלֵו = ἥσυχος, ἡσύχιος, tranquillus, ἐπιεικής, εἰρηνικός, ferner עָנָו = πραΰς, πρᾶος, endlich שְׁפַל לֵבָב = ταπεινόφρων, ταπεινὸς τῇ

καρδία (ταπεινόφρων = ταπεινὸς ταῖς φρεσίν) zu Grunde gelegen haben. Als canonische Anspielungen vergleiche man ausser 2. Cor. 10, 1 und Jac. 3, 17 noch Col. 3, 12, auch Phil. 4, 5 und namentlich Phil. 2, 2 ff., an welcher letzteren Stelle die Mahnung, demüthige Gesinnung von dem demüthigen Jesus zu lernen, aus diesem Herrenwort entstanden zu sein scheint. Übrigens, wenn in den Test. XII patr. Benj. 9 von Christo gesagt wird: ἔγνων δὲ οἷος ἔσται ταπεινὸς ἐπὶ τῆς γῆς, so ist auch da an unser Logion angespielt. Überdem vgl. man Agrapha S. 275 ff.

Mt. 11, 29c.

a. Clem. Rom. II, 6, 7. p. 118, 23.
ποιοῦντες γὰρ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν.
b. Theophil. ad Autol. III, 12.
καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.
c. Ephr. Syr. Opp. I, 149 C.
καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.
d. Mt. 11, 29c.
καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

Die unter b aufgeführte Parallele aus Theophilus gehört nicht unserem Logion, sondern einem alttestamentlichen Citat aus Jerem. 6, 16 an. Der Context lautet bei Theophilus (p. 218 ed. Otto) folgendermassen: Ὁμοίως καὶ Ἱερεμίας· Στῆτε, φησίν, ἐπὶ ταῖς ὁδοῖς καὶ ἴδετε, καὶ ἐπερωτήσατε ποία ἐστὶν ἡ ὁδὸς κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡ ἀγαθή, καὶ βαδίζετε ἐν αὐτῇ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. Hier ist zu bemerken, wie dieses alttestamentliche Citat, mit dem Septuagintatext im übrigen wörtlich übereinstimmend, doch die irrthümliche Übersetzung der LXX: ἁγνισμός vermeidet und dafür das richtige ἀνάπαυσις einsetzt. In dieser Fassung: καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν וּמְצָאוּ מַרְגּוֹעַ לְנַפְשְׁכֶם berührt sich der Schluss von Jerem. 6, 16 wörtlich mit dem Herrenwort Mt. 11, 29c. Und doch, wer das Herrenwort Mt. 11, 29 mit der alttestamentlichen Stelle Jerem. 6, 16 vergleicht, findet im Übrigen zwischen beiden Stellen nicht die geringste Verwandtschaft. Wird also hier nicht beides evident, dass die Anlehnung des Herrenworts Mt. 11, 29 an Jerem. 6, 16 eine rein

sprachliche ist, dass aber das Sprachgut dem biblischen Hebräisch entstammt? Und wie vorzüglich fügt sich dieser alttestamentliche Satztheil: וּמְצָאוּ מָרְגּוֹעַ לְנַפְשְׁכֶם der Rede Jesu ein, durch welche er eine Beruhigung der durch ihre Erfolge ausser sich gerathen gewesenen Jünger bewirken will!

Die Übersetzung der LXX: *ἁγνισμὸς ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν* klingt vielleicht 1. Petr. 1, 22: *ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἡγνικότες* an.

Mt. 11, 30.

a. Acta Thomae § 28. Acta app. apocr. ed. Tischendorf p. 215.
καὶ φορτίον ἐλαφρόν, ἵνα ζήσητε καὶ μὴ ἀποθανεῖτε.

b. Agathangelus c. 144. ed. Lagarde p. 74, 39.
ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός, καὶ τὸ φορτίον μου εὐβάστακτον.

c. Clem. Al. Strom. V, 5, 30. p. 663
ὅτι χρηστός ἐστι καὶ ἀβαρής.

d. Mt. 11, 30.
ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

e. Pistis Sophia p. 138, 4. ed. Schwartze et Petermann.
quod leve est meum onus et mite est meum jugum.

In diesem letzten Theile des Logion erweitert und verallgemeinert sich der Begriff des *ζυγός* und des *φορτίον*. Wenn Paulus Gal. 6, 2 (vgl. mit v. 5) den *ζυγός* Christi als einen *νόμος τοῦ Χριστοῦ* umschreibt, so hat er dabei stillschweigend den mosaischen *νόμος* als Gegensatz vor Augen. Und wenn in Lc. 11, 46 von Jesu selbst die Gesetzesvorschriften der Pharisäer als *φορτία δυσβάστακτα* (= *βαρέα* Mt. 23, 4 = כְּבֵדִים) bezeichnet werden, so ist der Gegensatz in dem *τὸ φορτίον μου* gegeben. Dieses *φορτίον*, welches Jesus auflegt, ist im Gegensatz zu dem mosaischen Gesetz und den pharisäischen Satzungen *εὐβάστακτον* (Agathangelus) = *ἀβαρές* (Clem. Al.) = *ἐλαφρόν* (Mt., Acta Thomae) = קַל. Darum preist er nun auch im weiteren Fortgang des Urtextes (Lc. 10, 23. 24 = Mt. 13, 16. 17) seine Jünger im Unterschied von den alttestamentlichen Königen und Propheten selig, weil sie, die Jünger, in der Person ihres Meisters das verwirklicht sehen, was jene, die unter dem Gesetz waren, so inbrünstig ersehnt hatten.

Mt. 12, 5.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 27. p. 245 A.
εἶπατέ μοι, τοὺς ἀρχιερεῖς ἁμαρτάνειν τοῖς σάββασι προσφέροντας τὰς προσφορὰς ἐβούλετο ὁ θεός;

b. Ev. Thomae Graece B p. 159. Evv. apocr. ed. Tischendorf III, 2.
ἱνατί ταῦτα ποιεῖς βεβηλώσας τὸ σάββατον;

c. Epiph. Haer. XIX, 5. p. 43 C.
τοῦ κυρίου σαφῶς λέγοντος ὅτι οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ βεβηλοῦσι τὸ σάββατον.

d. Epiph. Haer. LXVI, 85. p. 705 A.
καθὼς λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· οἱ ἱερεῖς ὑμῶν βεβηλοῦσι τὸ σάββατον ἐν τῷ ναῷ, καὶ εἰσὶν ἀναίτιοι.

e. Mt. 12, 5.
ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν;

f. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 62.
Sacerdotes eorum intra templa solvunt sabbatum et sine peccato sunt.

Weiss nimmt (Marcusevangelium S. 104. Matthäusevangelium S. 312) wohl mit Recht an, dass Mt. 12, 5—7 aus der vorcanonischen Evangelienquelle stamme und von dem zweiten Evangelisten deshalb weggelassen werden konnte, weil er dafür aus petrinischer Erinnerung Mc. 2, 27 substituierte. Er weist ferner mit grosser Wahrscheinlichkeit nach, dass der ursprüngliche Zusammenhang dieser Spruchreihe ein ganz anderer gewesen sei, da diese Herrensprüche auf das Ährenausraufen und Essen der Ähren durch die Jünger keine Beziehung aufzeigten. (Vgl. das zu Mt. 9, 13 Gesagte.) Ist dem so, dann braucht der Anklang an Mt. 12, 5 bei Justin in diesem Falle nicht auf das erste Evangelium zu weisen, sondern kann, wenn auch indirekt, die vorcanonische Quelle zur Voraussetzung haben. Die Varianten in dem zweiten Epiphanius-Citate, namentlich das an johanneischen Sprachgebrauch erinnernde *ὑμῶν* hinter *ἱερεῖς*, von welcher Variante wie von *ναῷ* (= *ἱερῷ*) in den Handschriften keine Spur sich findet, könnten ebenfalls Nachwirkungen der vorcanonischen Evangelienquelle sein. Es wird demnach

auch das eorum in dem Texte Ephraems als ein Reflex jenes *ὑμῶν* zu betrachten sein, von welchem Worte eorum (in der 3. Pers.) Zahn (Forschungen I, 131) allerdings mit Recht sagt, dass es nicht zum Text gehöre, weil die Pharisäer angeredet seien. Dem griechischen: *καὶ ἀναίτιοί εἰσιν* entsprach im Hebräischen wahrscheinlich: וְאֵין בָּהֶם חוֹב. Vgl. חוֹב als Grundwort von *ἁμαρτία, ὀφειλή, ὀφειλήματα* Lc. 11, 4 = Mt. 6, 12, sowie hier sine peccato (Ephraem) = sine peccatis (Syr. Cur.) = sine culpa (Pesch.).

Mt. 12, 6.

a. Iren. IV, 9, 2.
Plus est enim, inquit, templo hic.

b. Mt. 12, 6.
λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.

c. Cod. Colbert. Mt. 12. 6. p. 14. ed. Belsheim.
dico autem vobis quia templo major est hic.

Einer der Gründe, um deren willen Weiss die Verse 5—7 zur Quelle rechnet, ist die Verwandtschaft des *τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε* mit Mt. 12, 41. 42: *ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε* = *ἰδοὺ πλεῖον Σαλομῶνος ὧδε.* (Vgl. Weiss, Matthäus 312.) Diese Verwandtschaft ist noch stärker nach der Lesart des Irenaeus: Plus est enim templo hic = *πλεῖον τοῦ ἱεροῦ ὧδε.*

Mt. 12, 17—21.

a. Mt. 12, 17—21.
ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· ἰδοὺ ὁ παῖς μου, ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ· οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ· κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν· καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

b. Dial. c. Tryph. c. 123. p. 353 A.
οὕτω λέγει· Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ, Ἰσραὴλ ἐκλεκτός μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει· οὐκ ἐρίσει οὔτε κράξει, οὔτε ἀκού-

σεται τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ· κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ μὴ σβέσει, ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν· ἀναλήψει καὶ οὐ μὴ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπιοῦσιν ἔθνη.

c Dial. c. Tryph. c. 135. p. 365 AB.

ἡ γραφὴ . . . οὕτως ἔφη· Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ, καὶ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσδέξεται αὐτὸν ἡ ψυχή μου· δέδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει· οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ· κάλαμον τεθραυσμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως οὗ νῖκος ἐξοίσει κρίσιν· ἀναλήψει, καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπιοῦσιν ἔθνη.

d. Jes. 42, 1—5. LXX.

Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου· ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει· οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ· κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει, καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει, ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν· ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

Obiges Citat aus Jes. 42, 1—5 ist nach der Form der Citation unzweifelhaft eine Zuthat des ersten Evangelisten, und die wiederholte Verwerthung desselben durch Justin würde sonach sicher auf das erste Evangelium hinweisen, wenn nur der Text, in welchem das Citat bei Justin auftritt, irgendwelche constante Abhängigkeit von dem Übersetzungstypus des ersten Evangeliums an sich trüge. Unter diesen Umständen ist im vorliegenden Fall ein sicherer Rückschluss auf eine neutestamentliche Quelle nicht angänglich. Wohl aber ist für diejenigen, welche das Wesen der griechischen Übersetzungstypen und ihr Verhalten zu dem hebräischen Urtext nicht erkannt haben, die Vergleichung der Justinischen Übersetzung mit den LXX, sowie mit dem in Mt. 12, 17—21 vorliegenden alttestamentlichen Citate sehr lehrreich, weil wir hier nicht nötig haben, den hebräischen Urtext

zu reconstruieren, da derselbe quellenmässig vor uns liegt. Man vergleiche

הֵן עַבְדִּי = *ἰδοὺ ὁ παῖς μου* (Mt.) = *Ἰακὼβ ὁ παῖς μου* (LXX, Just.).

אָתְמָךְ־בּוֹ = *ὃν ᾑρέτισα* (Mt.) = *ἀντιλήψομαι αὐτοῦ* (LXX, Just.).

בְּחִירִי = *ὁ ἀγαπητός μου* (Mt.) = [*καὶ*] *Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου* (LXX, Just.).

רָצְתָה נַפְשִׁי = *εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου* (Mt.) = *προσεδέξατο ἡ ψυχή μου* (LXX, Just.).

נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו = *θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ᾽ αὐτόν* (Mt., Just.) = *ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ᾽ αὐτόν* (LXX).

מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיא = *καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ* (Mt.) = [*καὶ*] *κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει* (LXX, Just.).

לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא = *οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει* (Mt.) = *οὐκ ἐρίσει οὔτε κράξει* (Just.) = *οὐ κεκράξεται* (Just.) = *οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει* (LXX).

וְלֹא יַשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ = *οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ* (Mt., Just. b mit der Variante *οὔτε*) = *οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ* (Just. sub c, LXX).

קָנֶה רָצוּץ לֹא יְשַׁבֵּר = *κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει* (Mt., Just. sub b.) = *κάλαμον τεθραυσμένον* [*τεθλασμένον* LXX] *οὐ συντρίψει* (Just. sub c., LXX).

וּפִשְׁתָּה כֵהָה לֹא יְכַבֶּנָּה = *καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει* (Mt., Just.) *καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει* (LXX).

לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט = *ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν* (Mt.) = *ἕως οὗ νῖκος ἐξοίσει κρίσιν* (Just. sub c) = *ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν* (Just. sub b., LXX).

Diese Vergleichung der Übersetzungsvarianten des alttestamentlichen Textes von Jes. 42, 1—5 lassen für den Nichtkenner der Septuaginta und ihrer Tochterversionen die Art der verschiedenen Übersetzungstypen um so besser erkennen, als jener alttestamentliche hebräische Text durch Mt. 12, 17—21 eng mit der neutestamentlichen Evangelienliteratur verwachsen ist. Weiteres vergleiche man bei Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers, S. 39. 40.

Mt. 12, 36.

a. *Διό.* II, 5.

οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής, οὐ κενός.

b. Const. VII, 4. p. 200, 19.
οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός· περὶ παντὸς γὰρ λόγου δώσετε λόγον.

c. Epiph. Haer. LXXVIII, 21. p. 1053 B.
περὶ γὰρ παντὸς ἀργοῦ λόγου λόγον δώσομεν, κατὰ τὸ γεγραμμένον.

d. Didasc. II, 1. p. 235 = Const. II, 1. p. 14, 4.
ψευδαδέλφων εἰς πολλοὺς ἐπιφερομένας βλασφημίας οὐ γινωσκόντων [τὸ] ῥῆμα [θεοῦ] ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἰρημένον· ὃς ἂν εἴπῃ ῥῆμα ἀργόν, ἀποδώσει περὶ αὐτοῦ λόγον τῷ κυρίῳ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

e. Ephraem Syr. Opp. II, 162 D.
ἄκουε τοῦ λέγοντος· βλασφημοῦντες, οἳ ἀποδώσουσι λόγον τῷ θεῷ μέλλοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

f. Clem. Al. Paedag. II, 6, 50. p. 198.
ἢ καὶ περὶ τούτου γέγραπται· ὃς ἂν λαλήσῃ λόγον ἀργόν, ἀποδώσει λόγον κυρίῳ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

g. Mt. 12, 36.
λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργόν, ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

Dieses Logion, obwohl nur von Matthäus erhalten, gehört doch der vorcanonischen Quelle an. Weiss macht auf das aus derselben Quelle stammende *λόγον ἀποδιδόναι* Lc. 16, 2 aufmerksam (Weiss, Matthäusevangelium S. 325). Aus der Vergleichung des canonischen Textes mit dem Ephraem-Texte wird es klar, dass

λαλεῖν λόγον ἀργόν (Clem. Al.)
λαλεῖν ῥῆμα ἀργόν (Mt.)
εἰπεῖν ῥῆμα ἀργόν (Const.)

im hebräischen Urtext so viel bedeutete wie *βλασφημεῖν*. Vgl. eine ähnliche Umschreibung des *βλασφημεῖν* in Mt. 5, 11 = Lc. 6, 22 zu Lc. 6, 22. Von jeder Lästerung werden die Menschen Rechenschaft geben müssen, dieser Gedanke schliesst sich unmittelbar an Mt. 12, 31. 32 an, während das Einschiebsel, wie Lc. 6, 43—45 zeigt, ursprünglich an einen anderen Ort gehört. Auch Mt. 12, 33 ist die Phrase *εἰπεῖν λόγον κατά τινος* eine Umschreibung des *βλασφημεῖν*. Vgl. Erläuterung zu Lc. 12, 10.

Die Parallele Const. VII, 4 zeigt, dass der Redaktor der Constitutionen, als er *Διδ.* II, 5 verarbeitete, bei dem *λόγος κενός* an den *λόγος ἀργός* aus Mt. 12, 36 gedacht hat; ob mit Recht, ist nach dem Vorstehenden mehr als zweifelhaft. Bezüglich *ῥῆμα ἀργόν* vgl. Nestle, Marginalien und Materialien (1893) S. 50 und die dort bezeugte Identität von *ῥῆμα ἀργόν* und *λόγος ὀνειδισμοῦ* Sir. 23, 15.

Mt. 12, 37.

a. Clem. Al. Paedag. II, 6, 50. p. 198.
αὖθίς τε· ἐκ τοῦ λόγου σου δικαιωθήσῃ, φησίν, καὶ ἐκ τοῦ λόγου σου καταδικασθήσῃ.

b. Tertull. adv. Marc. II, 25.
et jam tunc initiaretur evangelica doctrina: Ex ore tuo justificaberis et ex ore tuo damnaberis.

c. Tertull. de idololatria c. 20.
Ex ore tuo justificaberis.

d. Cod. Colbert. Mt. 12, 37. p. 15. ed. Belsheim.
Unusquisque enim verbis suis justificabitur, aut verbis suis condemnabitur.

e. Mt. 12, 37.
ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.

Mit Mt. 12, 36 ist auch v. 37 als urevangelisch anzusehen. Die Varianten ex ore tuo (Tert.) = *ἐκ τοῦ λόγου σου* (Clem. Al.) = *ἐκ τῶν λόγων σου* weisen auf מִפִּיךָ als hebräischen Quellentext zurück. Vgl. 1. Sam. 15, 24: עָבַרְתִּי אֶת פִּי יְהוָה = LXX: *παρέβην τὸν λόγον κυρίου*, ferner 1. Chron. 12, 23: כְּפִי יְהוָה = LXX: *κατὰ τὸν λόγον κυρίου*. Ebenso übersetzt Symmachus Ps. 48, 14 (= 49, 13) פֶּה mit *λόγος*. Zu der ersten Hälfte des Logion: ex ore tuo iustificaberis = *ἐκ τοῦ στόματός σου δικαιωθήσῃ* vgl. Röm. 10, 10: *καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν*. Man vergleiche auch das aus derselben vorcanonischen Quelle stammende: *ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε* = מִפִּיךָ אֶשְׁפָּטְךָ Lc. 19, 22. Die Lesart ex ore tuo ist mithin ursprünglicher als *ἐκ τῶν λόγων σου* Mt. 12, 37 und das Ganze ein Beweis von der nicht selten freieren Übersetzungsweise der LXX sowie der Logia-Versionen.

Mt. 13, 24.

a. Iren. IV, 40, 3.

ὁ μὲν κύριος ἐν τῷ ἰδίῳ ἀγρῷ καλὸν ἔσπειρε σπέρμα.

b. Epiph. LXVI, 65. p. 679 A.

τὸ ὅμοιον δὲ πάλιν ἐπιλαμβάνεται ὁ αὐτὸς Μάνης ἀπὸ τοῦ τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὃς ἔσπειρε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ καλὸν σπέρμα.

c. Mt. 13, 24.

ωμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.

In dem wichtigen Abschnitt seiner Haeresiologie, in welchem Epiphanius von dem Manichäismus handelt, bringt derselbe eine ganze Anzahl aussercanonischer Paralleltexte, offenbar aus manichäischer Tradition. So enthält auch § 65 in Haer. LXVI eine von dem canonischen Text unabhängige Relation des Gleichnisses, welches Mt. 13, 24—30 gelesen und dessen Deutung Mt. 13, 36—43 gegeben wird. Dieser manichäische Paralleltext ist im Folgenden S. 145—151 Schritt für Schritt wiedergegeben. Die Abweichungen sind derart, dass sie nur als Verschiedenheiten der Version und der Redaktion erscheinen und mithin für die Quellenmässigkeit des Gleichnisses und seiner Deutung Zeugnis ablegen. So wird der Zusatz *οἰκοδεσπότῃ* beglaubigt durch Mt. 13, 27, wo dies Wort im canonischen Text unvermittelt und unvorbereitet auftritt. Den Zusatz *ἰδίῳ* hat Irenaeus mit Cod. D und Eusebius gemeinsam.

Mt. 13, 25.

a. Clem. Al. Strom. III, 4, 34. p. 526.

εἷς δέ τις τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων ἐπέσπειρεν τὰ ζιζάνια.

b. Exc. Theod. § 53. p. 982.

τοῦτο ζιζάνιον ὀνομάζεται συμφυὲς τῇ ψυχῇ τῷ χρηστῷ σπέρματι.

c. Iren. IV, 40, 3.

ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους ἦλθεν ὁ ἐχθρὸς καὶ ἔσπειρε ζιζάνια μέσον τοῦ σίτου καὶ ἀπῆλθεν.

d. Epiph. Haer. LXVI, 65. p. 679 B.
καὶ καθευδόντων τῶν ἀνθρώπων ἐχθρὸς ἄνθρωπος ἦλθε καὶ ἔσπειρε ζιζάνια.

e. Mt. 13, 25.
ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους ἦλθεν αὐτοῦ ἐχθρὸς καὶ ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου καὶ ἀπῆλθεν.

Der in der manichäischen Relation hervortretende aussercanonische Zusatz *ἄνθρωπος* zu *ἐχθρός* wird durch dieselbe Ausdrucksweise *ὁ ἐχθρὸς ἄνθρωπος* in v. 28 des canonischen Textes legitimiert. In dem Gebrauch des Simplex *ἔσπειρεν* und des Compositum *ἐπέσπειρεν* gehen sowohl die Handschriften wie auch die Väter auseinander. Das *χρηστὸν σπέρμα* in den Exc. Theod. ist ebenso eine aussercanonische Übersetzungsvariante zu dem canonischen *καλὸν σπέρμα* = זֶרַע טוֹב, wie *τὸ κακὸν σπέρμα* in den Homilien zu Mt. 13, 39 als aussercanonische Übersetzungsvariante zu *ζιζάνια* auftritt. Mt. 13, 26, in der kürzeren manichäischen Relation nicht vorhanden, ist für das Verständnis auch nicht notwendig, mithin wahrscheinlich Zuthat des ersten Evangelisten.

Mt. 13, 27. 28.

a. Epiph. Haer. LXVI, 65. p. 679 B.
εἶτα λέγουσιν αὐτῷ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ· οὐχὶ καλὸν σπέρμα ἔσπειρας ἐν τῷ ἀγρῷ; ὁ δὲ ἔφη· ναί. πόθεν οὖν τὰ ζιζάνια, ὁ δὲ ἀποκρινάμενος εἶπεν· ἐχθρὸς ἄνθρωπος τοῦτο ἐποίησεν. οἱ δὲ δοῦλοι πρὸς αὐτὸν εἶπον· θέλεις οὖν ἀπελθόντες ἐκριζώσωμεν τὰ ζιζάνια;

b. Mt. 13, 27. 28.
προσελθόντες δὲ οἱ δοῦλοι τοῦ οἰκοδεσπότου εἶπον αὐτῷ· κύριε, οὐχὶ καλὸν σπέρμα ἔσπειρας ἐν τῷ σῷ ἀγρῷ; πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια; ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· ἐχθρὸς ἄνθρωπος τοῦτο ἐποίησεν. οἱ δὲ δοῦλοι λέγουσιν αὐτῷ· θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτά;

Auch in vorstehender Text-Partie hat die manichäische Relation bei Epiphanius Manches für sich. Dahin gehört namentlich das an dieser Stelle viel kräftigere und charakteristischere *ἐκριζοῦν* für *συλλέγειν*. Aber auch der Satztheil: *ὁ δὲ ἔφη.*

ναί — könnte sehr wohl ursprünglich sein. Es wird dadurch der Umstand, dass der *οἰκοδεσπότης* nur guten Samen (*καλὸν* = *χρηστὸν σπέρμα*) ausgesäet hat, nachdrücklicher als im canonischen Texte hervorgehoben. Die Lesart bei Ephraem: nonne tu semen sementis sancti seminasti in agro tuo (Mös. p. 126) erscheint unverständlich und werthlos.

Mt. 13, 29. 30.

a. Hippolyt. Philosoph. p. 460.
ἀλλὰ καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη λέγεσθαι· ἄφετε τὰ ζιζάνια συναύξειν τῷ σίτῳ, τουτέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας.

b. Epiph. Haer. LXVI, 65. p. 679 BC.
ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη· οὔ, μήπως ἐκριζοῦντες τὰ ζιζάνια ἐκριζώσητε καὶ τὸν σῖτον· ἀλλ' ἄφετε ἕως καιροῦ τοῦ θερισμοῦ, καὶ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς· συλλέξατε τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε δεσμὰς δεσμάς, τὸν δὲ σῖτον ἀπόθεσθε ἐν τῇ ἀποθήκῃ, καὶ ἑτοιμάσατε τὰ ζιζάνια εἰς τὸ κατακαῆναι πυρὶ ἀσβέστῳ.

c. Mt. 13, 29. 30.
ὁ δέ φησιν· οὔ, μήποτε συλλέγοντες τὰ ζιζάνια ἐκριζώσητε ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον· [*ἀλλ'* add. Syr. Cur.] *ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα μέχρι τοῦ θερισμοῦ, καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς· συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε αὐτὰ εἰς δεσμὰς πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου.*

Auch in dieser Partie des Gleichnisses bietet die manichäische Relation manches Beachtenswerthe. Das *ἀλλ'* vor *ἄφετε* gehört, was von Tischendorf nicht notiert, aber nach Baethgens Wiederherstellung des Syr. Cur. evident ist, nicht blos der manichäischen, sondern auch der altsyrischen Tradition an. Das *μήπως ἐκριζοῦντες ἐκριζώσητε* (vgl. oben) erscheint ursprünglicher als das gewähltere *μήποτε συλλέγοντες ἐκριζώσητε*. Das wiederholte *δεσμὰς δεσμάς* ist ganz hebraisierend gedacht; vergleiche *πρασιαὶ πρασιαί* Mc. 6, 40. Dem *ἀποθέσθαι* = *συναγαγεῖν* liegt wahrscheinlich ein gemeinsamer Quellentext, etwa הִנִּיחַ zu Grunde. Vgl. Ez. 22, 20: וְהִנַּחְתִּי = LXX: *καὶ συνάξω*

— Ex. 16, 34: וַיַּנִּיחֵהוּ = LXX: *καὶ ἀπέθηκεν.* Unecht, weil aus dem Gleichniss fallend und schon in die Deutung desselben übergehend, ist *ἀσβέστῳ,* dagegen ist das *πυρὶ* auch bei Origenes vertreten. Vgl. Orig. in Jerem. Hom. 1, 15: *δήσατε δεσμὰς καὶ τὰ ζιζάνια παράδοτε αὐτὰ πυρί.* Opp. ed. Lommatzsch XV, 125.

Mt. 13, 35.

a. Psalm. 78, 2. LXX.
ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς.

b. Hom. Clem. XVIII, 15. p. 174, 16.
τῷ καὶ τὸν Ἡσαίαν εἰπεῖν· ἀνοίξω τὸ στόμα μου ἐν παραβολαῖς καὶ ἐξερεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

c. Mt. 13, 35.
ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς.

d. Cod. Colbert. Mt. 13, 35. p. 17. ed. Belsheim.
ut impleretur quod dictum erat per prophetam dicentem: Aperiam in parabolis os meum.

Für die Annahme, dass die von Epiphanius erhaltene manichäische Relation des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen nicht aus dem ersten canonischen Evangelium, sondern aus einer guten aussercanonischen Quelle stamme, spricht sehr wesentlich auch der Umstand, dass bei Epiphanius Gleichniss und Deutung unmittelbar auf einander folgt, und dass die sichtlich von der Hand des Evangelisten stammende Zwischenbemerkung v. 34. 35 fehlt. Die Form der Citation, mit welcher im ersten Evangelium Ps. 78, 2 eingeleitet ist, lässt an sich schon mit Bestimmtheit die Hand des Redaktors erkennen. Um so eclatanter ist in diesem Fall die Benützung des ersten canonischen Evangeliums durch den Redaktor der Clementinen, da in den Homilien nicht nur der von den LXX abweichende Text wesentlich gleichlautend mit Mt. 13, 35 wiedergegeben, sondern auch der dort vorhandene Irrtum, wonach das aus Ps. 78, 2 stammende Citat auf Jesaias zurückgeführt wird, in den Clementinen wiederholt ist. — Cod. Colbertinus hat diesen Irr-

tum durch Weglassung des Namens „Jesaias“ ausgeglichen. Die Varianten: *ἀπ᾽ ἀρχῆς* = *ἀπὸ καταβολῆς* = *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* sind verschiedene, z. Th. freie Übersetzungen von מִיְּרֻקְדָּם im hebräischen Urtexte.

Mt. 13, 36. 37.

a. Epiph. Haer. LXVI, 65. p. 679 C.

τῶν δὲ μαθητῶν αὐτοῦ ἐπὶ τῆς οἰκίας λεγόντων· εἰπὲ ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων, ὁ δὲ ἐπιλύει καὶ οὐ κρίνει, ἵνα μὴ συγχωρήσῃ τῷ ἀπατεῶνι κατὰ τῆς ἀληθείας λαβὴν ἔχειν. ἀποκρίνεται οὖν σαφῶς ὁ κύριος καὶ λέγει· ὁ τὸ καλὸν σπέρμα σπείρας ἐστὶν ὁ θεός.

b. Mt. 13, 36. 37.

τότε ἀφεὶς τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν· καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· φράσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Auch hier bewährt die manichäische Relation ihre Selbstständigkeit mit beachtenswerten Varianten. Nur die Verwandlung des *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in *ὁ θεός* wird als tendenziös einer späteren Zeit angehören. Dagegen die Variante *εἰπέ* (Epiph.) = *φράσον* (Mt.) = *διασάφησον* (א*B, Orig., mehrere Italae) = הַגִּדְנָא ist gut; ebenso ist *ὁ σπείρας* mit Rücksicht auf *σπείραντι* in v. 24 besser als *ὁ σπείρων*.

Mt. 13, 38.

a. Herm. Sim. V, 5, 2. p. 150, 12.

ὁ ἀγρὸς ὁ κόσμος οὗτός ἐστιν· ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα.

b. Iren. IV, 40, 3.

ἀγρὸς δέ ἐστιν ὁ κόσμος.

c Epiph. Haer. LXVI, 65. p. 679 C.

ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος, τὰ ζιζάνιά εἰσιν οἱ πονηροὶ ἄνθρωποι . . . . . ὁ σῖτός ἐστιν οἱ καλοὶ ἄνθρωποι.

d. Mt. 13, 38.

ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος· τὸ δὲ καλὸν σπέρμα, οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας· τὰ δὲ ζιζάνιά εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ.

e. Cod. Colbert. Mt. 13, 38. p. 17. ed. Belsheim.

ager est autem hic mundus, bonum vero semen hi sunt filii regni; zizania autem filii sunt nequiciae.

In der Deutung des Gleichnisses zeigt sich der verflachende und entchristlichende Einfluss des Manichäismus. Die *πονηροὶ ἄνθρωποι* und die *καλοὶ ἄνθρωποι* sind sichtlich eine Verschlechterung des Textes, bestimmt, um die manichäische Grundanschauung einzuschmuggeln. Dagegen ist der Zusatz *οὗτος* zu *ὁ κόσμος* bei Hermas sehr alt und sehr beachtenswerth, auch handschriftlich durch Cod. Colbert. und nach Wordsworth-White auch durch verschiedene Vulgata-Handschriften beglaubigt, obwohl bei Tischendorf nicht erwähnt. Auch der lateinische Evangeliencommentar, welchen Zahn auf Theophilus zurückführen wollte, welcher aber schon durch seine canonischen Evangelientexte den späteren Ursprung dokumentiert, liest I, 11: Ager autem hic mundus (vgl. Zahn, Forschungen II, 44) und hat damit ausnahmsweise eine alte aussercanonische Lesart conserviert.

Mt. 13, 39.

a. Epiph. Haer. LXVI, 65. p. 679 C.

ὁ ἐχθρὸς ἄνθρωπός ἐστιν ὁ διάβολος, οἱ θερισταί εἰσιν οἱ ἄγγελοι. ὁ θερισμός ἐστιν ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος.

b. Hom. Clem. XIX, 2. p. 178, 8.

καὶ ἄλλοθι ἔφη· ὁ δὲ κακὸν σπέρμα σπείρας ἐστὶν ὁ διάβολος.

c. Mt. 13, 39.

ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτά ἐστιν ὁ διάβολος· ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια [τοῦ] αἰῶνός ἐστιν· οἱ δὲ θερισταὶ ἄγγελοί εἰσιν.

Die Hinzufügung *ἄνθρωπος* zu *ἐχθρὸς* in der manichäischen Textgestalt ist jedenfalls quellenmässig, vgl. Mt. 13, 28. Das Homilien-Citat stammt sicher aus der Deutung dieses Gleichnisses und ist mit der Übersetzungsvariante *κακὸν σπέρμα* = *ζιζάνια* nur ein aussercanonischer Paralleltext zu Mt. 13, 39ª. (Vgl. den Gegensatz: *χρηστόν* = *καλὸν σπέρμα* oben Mt. 13, 24. 25.) Dieser Thatbestand kann nur so lange verkannt werden, als man sich nicht bequemt, die gleichwertigen Evangelientexte auf die gemeinsame hebräische Quelle zurückzuführen.

Mt. 13, 41.

a. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 211.
Quod autem dicit: Mundabit domum regni sui ab omni scandalo, intellige de terra et rebus creatis, quas renovabit, ibique justos suos collocabit.

b. Liturgy of St. Clement p. 92.
ῥύσηται ἡμᾶς τοῦ πονηροῦ καὶ πάντων τῶν σκανδάλων τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν.

c. Const. VIII, 10. p. 246, 23.
ῥίσηται ἡμᾶς τοῦ πονηροῦ καὶ πάντων τῶν σκανδάλων τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν.

d. Epiph. Haer. LXVI, 65. p. 679 D.
ὅτε παραγγέλλει ὁ κύριος τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συνάγουσι τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ τῆς αὐτοῦ βασιλείας καὶ παραδιδόασιν αὐτοὺς εἰς τὸ καῆναι.

e. Mt. 13, 41.
ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν.

Übersetzungsvarianten sind hier *συλλέγειν* = *συνάγειν* = אָסַף, ferner *οἱ ποιοῦντες* = *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* = פֹּעֲלֵי אָוֶן, bekannt aus Ps. 6, 9. Vgl. hierzu Lc. 13, 27. Zu der Gleichung *ἁμαρτωλοί* = *σκάνδαλα* vergleiche die Erläuterung zu Mt. 18, 17. Der Schluss der manichäischen Relation mit *παραδιδόασιν εἰς τὸ καῆναι* erinnert an den oben zu Mt. 13, 30 mitgeteilten Origenestext: *παραδίδοτε αὐτὰ πυρί.* Ob das Ephraem-Citat als ein wirkliches Agraphon oder nur als ein frei wiedergegebener aussercanonischer Paralleltext zu Mt. 13, 41 zu betrachten ist, lässt sich schwer entscheiden. Vgl. Agrapha S. 295.

Mt. 13, 42. 43.

a. Herm. Sim. IV, 2. p. 138, 28.
οἱ δίκαιοί εἰσιν οἱ μέλλοντες κατοικεῖν εἰς τὸν αἰῶνα τὸν ἐρχόμενον· ὁ γὰρ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος θέρος ἐστὶ τοῖς δικαίοις, τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς χειμών.

b. Eclog. proph. § 56. ap. Clem. Al. p. 1003.
λάμψατε ὡς ὁ ἥλιος.

c. Hippol. de Chr. et Antichrist. Galland. II, 441.
καὶ πάλιν ὁ κύριος λέγει· τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσι ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ.

d. Epiph. Haer. XLVIII, 10. p. 411 C.
λάμψει γάρ, φησίν, ὁ δίκαιος ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα.

e. Just. Apol. I, 16. p. 64 B.
τότε κλαυθμὸς ἔσται καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν οἱ μὲν δίκαιοι λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος, οἱ δὲ ἄδικοι πέμπωνται εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ.

f. Mt. 13, 42. 43.
καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν καμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν.

g. Iren. II, 32, 1.
Justi autem fulgebunt sicut sol in regno patris eorum; injustos autem et qui non faciunt opera justitiae, mittet in ignem aeternum.

h. Epiph. Haer. XLVIII, 10. p. 411 D. 412 A.
ἀλλά φησι· λάμψει ὑμῶν τὰ πρόσωπα ὡς ὁ ἥλιος. εἰ τοίνυν ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν καὶ ἀληθῶς ὑπάρχων δεσπότης καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς ὁ ἥλιος λέγει τὰ πρόσωπα τῶν δικαίων λάμψειν.

An dieser Stelle gehen die Paralleltexte vielfach weit auseinander und lassen ein sicheres Urteil nicht aufkommen. Nur in dem Citat aus Justins Apologie lässt sich ein bestimmter Charakter seiner Quelle wieder erkennen. Vergleiche *πέμπειν* = *βάλλειν* = שָׁלַח, wie bei Irenaeus so Apol. I, 15 = Mt. 18, 9, ferner anstatt *εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός* wie ebenda *εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ*. Auch das Simplex *λάμπειν* bei Justin steht nicht isoliert, sondern zeigt sich ebenso bei Epiphanius, Origenes, Cyrillus, und namentlich im Cod. Cantabr. Tiefsinnig wäre der Text des Hippolyt, wenn man so übersetzt, dass die Gerechten ihren ewigen Glanz *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*, in der Herrlichkeit des Menschensohnes, empfangen sollen. Für diese Übersetzung — also nicht für die Beziehnung des *αὐτοῦ* auf *ὁ ἥλιος* — spricht die Matthäus-Parallele: *ἐν τῇ βασιλείᾳ κτλ.*

Allerdings ist das Hauptsubjekt: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (v. 41) etwas weit entfernt. Doch vergleiche man dieselben Parallelvarianten ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ = ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ zu Lc. 9, 27 = Mt. 16, 28 = Mc. 9, 1.

Mc. 4, 26.

a. Mc. 4, 26.
οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς.

b. Clem. Rom. I, 24, 5. p. 44, 1.
ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν ἕκαστον τῶν σπερμάτων.

c. Theophil. ad Autol. 1, 13.
εἰ γὰρ τύχοι εἰπεῖν, κόκκος σίτου ἢ τῶν λοιπῶν σπερμάτων, ἐπὰν βληθῇ εἰς τὴν γῆν —

d. Iren. V, 2, 3.
καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν —

e. Aphraates ed. Bert. ad 1. Cor. 15, 37.
„ein nacktes Korn von Weizen oder von Gerste oder den übrigen Samenarten" —

f. Joh. 12, 24.
— ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν —

g. 1. Cor. 15, 37^{b}.
ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἤ τινος τῶν λοιπῶν.

Das Gleichniss Mc. 4, 26—29 ist das einzige grössere Redestück, welches dem zweiten Evangelium ausschliesslich angehört. Gleichwohl soll nach der Weiss'schen Quellenkritik (Marcusevangelium S. 157ff.) auch diese Perikope nicht original, sondern eine Umarbeitung der Mt. 13, 24—30 noch vollständiger und treuer erhaltenen Parabel aus der vorcanonischen Quellenschrift sein. Durch die aussercanonischen und zum Theil auch canonischen Parallelen aber wird die Unhaltbarkeit dieser Anschauung und die quellenmässige Selbstständigkeit des Marcus-Gleichnisses neben der Parabel Mt. 13, 24—30 evident. Es wird aber auch zugleich evident, dass das Gleichniss bei Mc. in einer Bearbeitung vorliegt, welche dem hebräischen Urtext und dem ursprünglichen Sinn nicht völlig entspricht. Die Pointe des Gleichnisses nämlich lag

ursprünglich in der Nothwendigkeit des Sterbens, damit das Samenkorn auferstehe und Frucht bringen könne — ganz wie es Joh. 12, 24 ausgedrückt ist. Die wurzelhafte Verwandtschaft zwischen Joh. 12, 24 und Mc. 4, 26 ff. zeigt sich schon in der verschiedenen Benennung des Samens: *σπόρος* (Mc. 4, 26) = *σπέρμα* (Clem. Rom.) = *κόκκος σίτου* (Theophil., Iren., Joh., Paulus, auch Aphraates) = גַּרְגַּר, welches in Targum und Mischna in der Bedeutung granum gebraucht wird (Fürst I, 271). Die Variante *βληθῆναι* = *πεσεῖν* = הִשְׁלִיךְ erklärt sich namentlich dann vortrefflich, wenn im Urtext nicht *ἄνθρωπος* (wie bei Mc.), sondern *κόκκος* = *σπόρος* = *σπέρμα* Subjekt war. Vgl. das Folgende.

Mc. 4, 27.

a. Mc. 4, 27.
καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται [Cod. Cantabr.: *ἠγέρθη*] *νύκτα καὶ ἡμέραν, καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνηται.*

b. Theophil. ad Autol. I, 13.
πρῶτον ἀποθνήσκει καὶ λύεται, εἶτα ἐγείρεται —

c. Iren. V, 2, 3.
καὶ διαλυθεὶς πολλοστὸς ἠγέρθη.

d. Clem. Rom. I, 24, 5. p. 44, 2.
ἅτινα πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξηρὰ καὶ γυμνὰ διαλύεται, εἶτ' ἐκ τῆς διαλύσεως ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότου ἀνίστησιν αὐτά —

e. Joh. 12, 24.
ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· —

f. 1. Cor. 15, 36.
ὃ σπείρεις, οὐ ζῳοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ.

g. Minucius Felix. c. 34. p. 171.
Semina nonnisi corrupta revirescunt.

h. Cod. Colbert. Mc. 4. 27. p. 45. ed. Belsheim.
et dormiat et semen surgat diem et noctem et germinet et crescat, dum nescit ille.

Aus den Parallelen wird zunächst in exakter Weise erkannt, dass zu *ἐγείρηται* (Mc.) = *ἐγείρεται* (Theophil.) = *ἠγέρθη* (Iren., Cod. D.) nicht *ἄνθρωπος* (wie es im canonischen Text des Mc. der Fall ist), sondern *κόκκος* = *σπόρος* als das ur-

sprüngliche Subjekt betrachtet werden muss. Auch Clemens Rom., der anfänglich mit der Construktion des Mc. übereinstimmt, bestätigt den dadurch gewonnenen Sinn, indem er sagt, dass die göttliche Majestät den Samen aus der Verwesung (*ἐκ διαλύσεως*) wieder auferweckt (*ἀνίστησιν αὐτά*). Ist dies festgestellt, so ergiebt sich, dass das bei Mc. dem *ἐγείρηται* vorausgegangene *καθεύδῃ* ursprünglich den Zustand des *σπόρος* vor seiner Auferstehung aus dem Todesschlaf (*ἀποθνήσκει* Theoph. = *ἀποθάνῃ* Joh. und Paulus) ausdrückt, also ebenfalls nicht den *ἄνθρωπος*, sondern den *σπόρος* zum Subjekt gehabt hat. Ein völlig aussercanonisches Text-Element erscheint das *λύεται* = *διαλυθείς* = *διαλύεται*, in welchem drei so wichtige Zeugen wie Clemens Rom., Theophilus und Irenaeus zusammenstimmen, womit der Zustand der Verwesung (semina corrupta bei Minucius Felix) bezeichnet wird. Durch diese Text-Analyse mit Hilfe der canonischen und aussercanonischen Parallelen wird also die ursprüngliche Pointe des Gleichnisses, nämlich die Auferweckung des Samenkorns aus dem vorherigen Todesschlaf, in zweifelloser Weise festgestellt. Handschriftlich wird dieses Ergebniss bestätigt durch die (von Tischendorf nicht notierte) Lesart des Cod. Colbertinus: semen vor surgat. Während in dem canonischen Texte *ὁ σπόρος* erst später folgt und vor *βλαστᾷ* gesetzt ist, gehört es hier schon zu surgat als Subjekt, folglich nach dem Ursinn auch zu dormiat. Denn was aufsteht, muss auch das Schlafende gewesen sein.

Mc. 4, 28.

a. Mc. 4, 27^{b}. 28.
ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός, αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ, πρῶτον χόρτον, εἶτεν στάχυν, εἶτεν πλήρης σῖτος ἐν τῷ στάχυϊ.

b. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 11. p. 126.
Et quod dicit: Ipse nescit, quod terra ex se ipsa fert fructum.

c. Joh. 12, 24^{b}.
ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει.

d. Clem. Rom. I, 24, 5. p. 44, 4.
καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς πλείονα αὔξει καὶ ἐκφέρει καρπόν.

e. Theophil. ad Autol. I, 13.
καὶ γίνεται στάχυς.

Das *βλαστᾷ καὶ μηκύνεται* des Mc., das *πλείονα αὔξει* des Clemens Rom. und *πολύν* vor *καρπὸν φέρει* des Johannes ist bei Irenaeus durch *πολλοστὸς* vor *ἠγέρθη* ausgedrückt. Man sieht, die redaktionellen Darstellungen des Gleichnisswortes gehen so mannigfach auseinander, dass die genaue Wiederherstellung des einfachen Urtextes nicht möglich sein dürfte. Aber die Verwandtschaft von Mc. 4, 26 ff. mit 1. Cor. 15, 37 und Joh. 12, 24, welche in den aussercanonischen Parallelen hervortritt, kann nur durch einen vorcanonischen Quellentext erklärt werden, in welchem der Todesschlaf des in die Erde geworfenen Saatkorns als Voraussetzung für das Erwachen und die Befruchtung desselben bezeichnet war. Die von Mc. befolgte Übersetzung muss danach besonders in v. 27 berichtigt werden.

Mt. 13, 34ª = Mc. 4, 33. 34ª.

a. Clem. Al. Strom. VI, 15, 125. p. 803.
λέγουσι γοῦν οἱ ἀπόστολοι περὶ τοῦ κυρίου ὅτι πάντα ἐν παραβολαῖς ἐλάλησεν καὶ οὐδὲν ἄνευ παραβολῆς ἐλάλει αὐτοῖς.

b Mt. 13, 34.
ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς.

c. Mc. 4, 33. 34ª.
καὶ τοιαύταις παραβολαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθως ἠδύναντο ἀκούειν· χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς.

In Anbetracht der vielen Freiheiten, die Clemens Al. in seinen Citationen neben seiner ausgebreiteten Kenntnis der handschriftlichen Varianten sich gern gestattet, sind in diesem Fall seine Varianten, wodurch er sich von den canonischen Texten unterscheidet, nicht hinreichend, um aussercanonische Lesarten dieses Textes zu statuieren. Ohnehin gehört Mc. 4, 33. 34 nicht den vorcanonischen Quellen, sondern (auch dem Stile nach) dem zweiten Evangelisten an, aus dessen Hand der Satz auch in das erste Evangelium übergegangen ist. Vgl. Weiss, Marcus S. 164. 165, sowie das nachstehend zu v. 35 Bemerkte.

Mc. 4, 35b.

a. Hom. Clem. XIX, 20. p. 186, 15.
διὸ καὶ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς κατ᾽ ἰδίαν ἐπέλυε τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὰ μυστήρια.

b. Iren. I, 25, 5 = Theodoret. Haer. Fab. I, 5.
ἐν δὲ τοῖς συγγράμμασιν αὐτῶν οὕτως ἀναγέγραπται, καὶ αὐτοὶ οὕτως ἐξηγοῦνται, τὸν Ἰησοῦν λέγοντες ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ᾽ ἰδίαν λελαληκέναι.

c. Mc. 4, 34b.
κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

d. Epist. ad Diogn. XI, 2. p. 163, 6.
παρρησίᾳ λαλῶν, ὑπὸ ἀπίστων μὴ νοούμενος, μαθηταῖς δὲ διηγούμενος.

De Lagarde hat in seiner Homilien-Ausgabe die Worte *τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὰ μυστήρια* nicht zu dem Citate gerechnet. Er lässt es vielmehr mit *ἐπέλυε* zu Ende gehen. Aber die Parallele bei Irenaeus zeigt, dass das von Mc. im canonischen Text gebrauchte verallgemeinernde *πάντα* nur dessen redaktioneller Ersatz für das ursprüngliche *τὰ μυστήρια* gewesen ist, dass also das Objekt *τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὰ μυστήρια* noch zu dem Citate der Homilien gehört. Die Ep. ad Diogn. hat für *ἐπιλύειν* die Übersetzungsvariante *διηγεῖσθαι* = disserere (Cod. c) = פָּתַר vgl. Gen. 40, 5. 12. 16. 18. 22; 41, 8. 12. 13. Der Wechsel zwischen *ἴδιος* (*τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς* Mc.) und *αὐτοῦ* (*τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς* Hom.) ist auch sonst häufig. Vgl. die Erläuterungen Lc. 21, 33. Es ist daher bezüglich dieses Verses Mc. 4, 34, den der zweite Evangelist allein hat, gegen Weiss (Marcusevangelium 163) auf Grund der aussercanonischen Paralleltexte dessen Zugehörigkeit zu dem Urtext festzuhalten und anzunehmen, dass Mc., wie bereits erwähnt, das originale *μυστήρια* durch sein *πάντα* verallgemeinert, der Redaktor der Homilien aber den Urtext erhalten hat. Damit stimmt auch der ursprüngliche Context Mc. 4, 11 = Mt. 13, 11 = Lc. 8, 10: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* ebenso vortrefflich wie der weitere Context in den Homilien, wonach ein als Herrenwort citiertes Logion: *τὰ μυστήρια ἐμοὶ*

καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξετε — unmittelbar vorausgeht, mithin der Schwerpunkt der Beweisführung gerade auf den *μυστήρια* liegt. Folglich dürfte das Homiliencitat bis *μυστήρια* reichen und anstatt etwa auf das Marcusevangelium, auf das vorcanonische Urevangelium (nach dem im ersten Evangelium aufbewahrten Übersetzungstypus) zurückzuführen sein.

Mt. 13, 44.

a. Tatian. Or. ad Graec. c. 30. p. 30 ed. Schwartz.

διά τινος γὰρ ἀποκρύφου θησαυροῦ τῶν ἡμετέρων ἐπεκράτησεν, ὃν ὀρύττοντες κονιορτῷ μὲν ἡμεῖς ἐνεπλήσθημεν, τούτῳ δὲ τοῦ συνεστάναι τὴν ἀφορμὴν παρέσχομεν.

b. Mt. 13, 44.

ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος ἔκρυψεν, καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ πάντα, ὅσα ἔχει, καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον.

Sehr interessant ist Tatians Anspielung an das Gleichniss von dem verborgenen Schatz im Acker, weil der Ausdruck des *θησαυρὸς ἀπόκρυφος* (anstatt *κεκρυμμένος* Mt. 13, 44) bei Paulus Col. 2, 3 als *θησαυροὶ ἀπόκρυφοι* in christologischer Verwerthung, wie Paulus die Verwendung der Herrenworte liebt, vorhanden ist — ein Beweis, dass Paulus in seiner Evangelienquelle auch dieses Gleichniss, und zwar mit der von Tatian gekannten Variante *ἀπόκρυφος* vorgefunden hat. Die Synonyma von *ἀπόκρυφος* = טָמוּן oder צָפוּן vergleiche zu Lc. 12, 2. Zu *ὀρύττοντες* (Tatian) = *ἔκρυψεν* (Mt.) vergleiche Mt. 25, 18: *ἀπελθὼν ὤρυξεν ἐν τῇ γῇ καὶ ἀπέκρυψεν τὸ ἀργύριον.* Nach dem syrischen Texte ist auch in der Apologie des Aristides (p. 50 ed. Robinson and Harris) auf dieses Gleichniss angespielt, nämlich mit den auf das Almosen (gift) bezüglichen Worten, in welchen die Christen geschildert werden: „and hide their gift, as he who has found a treasure and hides it.“ Nestle verweist noch auf Jes. 45, 3: וְנָתַתִּי לְךָ אוֹצְרוֹת חֹשֶׁךְ וּמַטְמוֹנֵי מִסְתָּרִים = LXX: *καὶ δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινούς, ἀποκρύφους κτλ.* Epiph. de mens. et pond. c. 11: *θησαυροῦ κεκρυμμένου καὶ πηγῆς ἐσφραγισμένης τίς ὠφέλεια ἐν ἀμφοτέροις;* = Sir. 20, 30: *σοφία κεκρυμμένη καὶ θησαυρὸς ἀφανής, τίς ὠφέλεια ἐν ἀμφοτέροις;* = Sir. 41, 14.

Mt. 13, 45. 46.

a. Hom. Clem. IX, 8. p. 95, 7.
πάρεσμεν φέροντες ὑμῖν, οἱ ἀγαθοὶ ἔμποροι, ἐκ προγόνων ἡμῖν παραδοθείσης καὶ φυλαχθείσης θρησκείας ὥσπερ μαργαρίτην.

b. Mt. 13, 45. 46.
πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας· εὑρὼν δὲ ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα, ὅσα εἶχεν, καὶ ἠγόρασεν αὐτόν.

c. Cod. Cantab. Mt. 13, 45. 46.
πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας· εὑρὼν δὲ πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθὼν ἐπώλησεν ἃ εἶχεν, καὶ ἠγόρασεν αὐτόν.

Der Ausdruck: *ἀγαθοὶ ἔμποροι*, mit welchem eine Anspielung an das Gleichniss von der Perle in den Clementinen erscheint, erinnert an das Agraphon: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (vgl. Agrapha S. 116 ff. 233 ff.), ebenso an das Herrenwort Lc. 12, 42, wo Irenaeus in Übereinstimmung mit dem Cod. Cantabr. ebenfalls las: fidelis actor, bonus et sapiens = *ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὁ ἀγαθός*. Vgl. zu Lc. 12, 42. Die vielleicht nur innergriechischen Varianten *ἐπώλησεν* (Cod. D) = *πέπρακεν* (canonisch) gehen jedenfalls auf den gemeinsamen Quellentext מָכַר zurück. Der Singular *μαργαρίτην* in dem Clementinen-Citat findet seine Bestätigung in der Lesart des Cod. Colbert.: quaerenti bonam margaritam — eine Variante, welche von Tischendorf nicht notiert ist. Auch Cod. D corp. ox* bieten nach Wordsworth-White den Singular.

Mt. 13, 47—50.

a. Clem. Al. Strom. VI, 11, 95. p. 787.
σιωπῶ τὰ νῦν τὴν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ παραβολὴν λέγουσαν. ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σαγήνην εἰς θάλασσαν βεβληκότι καὶ τοῦ πλήθους τῶν ἁλωκότων ἰχθύων τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀμείνων ποιουμένῳ.

b. Mt. 13, 47. 48.

πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσῃ [Eus. in Js. 19, 7. 8: *καὶ συλλαβούσῃ ἀπὸ παντὸς γένους ἰχθύων*]· *ἣν ὅτε ἐπληρώθη ἀναβιβάσαντες ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν καὶ καθίσαντες συνέλεξαν τὰ καλὰ εἰς τὰ ἄγγη, τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον.*

Die Einleitung des Gleichnisses nach Clemens Al. macht ganz den Eindruck der Ursprünglichkeit wegen der Ähnlichkeit mit dem vorausgegangenen Gleichnis. Vgl.

Clem. Al. *ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. οὐρ. ἀνθρώπῳ σαγήνην εἰς θάλασσαν βεβληκότι*

Mt. 13, 45. *ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. οὐρ. ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας.*

Dass das Gleichniss vom Netze der vorcanonischen Quelle angehört habe, und zwar als Pendant zu dem Gleichniss von dem Unkraut unter dem Weizen, zeigt Weiss (Matthäus S. 357). Die aussercanonische Form der Einleitung des Gleichnisses bei Clemens Al. findet sich auch sonst in canonischen Texten wieder. Man vgl.

Mt. 20, 1: *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν ουρανῶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐξῆλθεν*

Mt. 22, 2: *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν*

Mt. 18, 23: *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ἐθέλησεν*

Mt. 13, 24: *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι.*

Mithin ist es vielleicht ein vorcanonischer Text, welcher hinter der freien Citation des Clemens Al. sich spiegelt. Dafür spricht auch die Erwähnung der *ἰχθύων*, welche bei Eusebius und im Cod. Colbertinus (ex omni genere piscium) wiederkehrt. Daraus ergibt sich, dass auch Eusebius einen bestimmten handschriftlichen Text vor sich hatte, dem auch jedenfalls die Variante *συλλαμβάνειν* (= *συνάγειν* = אסף) angehört haben wird.

Mt. 13, 52.

a. Hom. Clem. VIII, 7. p. 87, 34.

οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς.

b. Ep. ad Diogn. XI, 4. p. 163, 9.

οὗτος ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος.

c. Iren. IV, 9, 1.

et dominus ait discipulis: Propterea omnis scriba doctus in regno coelorum similis est homini patri familias, qui profert de thesauro suo nova et vetera.

d. Mt. 13, 52.

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.

Weiss nimmt (Matthäus S. 359. 360) mit Recht an, dass auch dieser Spruch aus der vorcanonischen Quelle stammt. Er weist treffend darauf hin, dass zu dem γραμματεύς in Mt. 23, 34 sich eine belehrende Parallele findet, sofern der Herr dort seine Jünger als γραμματεῖς des Neuen Testaments senden will. Vgl. die Ausführung zu Lc. 11, 49 = Mt. 23, 34. Als Übersetzungsvarianten treten hier entgegen:

νέος = καινός = חָדָשׁ
παλαιός = ἀρχαῖος = יָשָׁן
ἐκβάλλειν = proferre (= προφέρειν) = הוֹצִיא

Vergleiche dieselbe Übersetzungsvariante ἐκβάλλειν = προφέρειν zu Lc. 6, 45ª (= Mt. 12, 35).

Die Anspielungen in den Clementinen und der Ep. ad Diogn. lassen die Annahme einer Abhängigkeit von einer aussercanonischen Textgestalt offen.

Mt. 14, 6. 7 = Mc. 6, 21—23.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 49. p. 268 D.

καὶ γενεσίων ἡμέρας τελουμένης, ὀρχουμένης τῆς ἐξαδελφῆς αὐτοῦ εὐαρέστως αὐτῷ, εἶπεν αὐτῇ αἰτήσασθαι, ὃ ἐὰν βούληται.

b. Mt. 14, 6. 7.

γενεσίοις δὲ γενομένοις τοῦ Ἡρώδου ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ, ὅθεν μεθ' ὅρκου ὡμολόγησεν αὐτῇ δοῦναι, ὃ ἐὰν αἰτήσηται.

c. Mc. 6, 21—23.

καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου, ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης, ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις. ὁ δὲ βασιλεὺς εἶπεν τῷ κορασίῳ· αἴτησόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοι· καὶ ὤμοσεν αὐτῇ ὅτι ὃ ἐάν με αἰτήσῃς, δώσω σοι ἕως ἡμίσους τῆς βασιλείας μου.

Der in Mc. 6, 21—29 dem zweiten Evangelium inserierte Bericht über des Täufers Ende, welcher Bericht von da aus in das erste Evangelium (Mt. 14, 6—12) übergegangen ist, stammt nicht aus dem Urevangelium. Justin giebt noch einen dritten kürzeren Bericht. Ob derselbe aber aus einem der beiden genannten canonischen Evangelien zusammengearbeitet ist, bleibt trotz der Identität des Stoffes immerhin fraglich. Der Ausdruck ἐξαδελφή findet sich nicht in den canonischen Evangelien, und θέλειν (Mc.) = βούλεσθαι (Just.) könnten als Übersetzungsvarianten eines älteren hebräischen Berichtes gelten. Weitere derartige Varianten siehe im Folgenden.

Mt. 14, 8 = Mc. 6, 24. 25.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 49. p. 268 D.

καὶ ἡ μήτηρ τῆς παιδὸς ὑπέβαλεν αὐτῇ αἰτήσασθαι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ ἐν τῇ φυλακῇ.

b. Mt. 14, 8.

ἡ δὲ προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς· δός μοι, φησίν, ὧδε ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.

c. Mc. 6, 24. 25.

καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς· τί αἰτήσωμαι; ἡ δὲ εἶπεν· τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα

ᾐτήσατο λέγουσα· θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῷς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.

Gleichwertige Varianten sind hier *ἡ παῖς* (Just.) = *κοράσιον* (Mc. 6, 22) = נַעֲרָה, vielleicht auch *προβιβάζειν* (Mt. 14, 8) = *ὑποβάλλειν* (Just.), obwohl hierfür ein einfaches hebräisches Grundwort nicht vorhanden ist.

Mt. 14, 9—11 = Mc. 6, 26—28.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 49. p. 268 D.
καὶ αἰτησάσης ἔπεμψε καὶ ἐπὶ πίνακι ἐνεχθῆναι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου ἐκέλευσε.

b. Mt. 14, 9—11.
καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους ἐκέλευσεν δοθῆναι [αὐτῇ], καὶ πέμψας ἀπεκεφάλισεν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ. καὶ ἠνέχθη ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἐδόθη τῷ κορασίῳ.

c. Mc. 6, 26—27.
καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν. καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι [Cod. Cantabr.: *ἐνεχθῆναι*] *τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.*

Gleichwertige Varianten sind hier das in dem Justinischen Evangelientypus beliebte *πέμπειν* (Just., Mt. 14, 10) = *ἀποστέλλειν* (Mc. 6, 27), ferner das ebenfalls in Justins Evangelientypus bevorzugte *κελεύειν* (Just., Mt. 14, 9) = *ἐπιτάσσειν* (Mc. 6, 27). Endlich mit Cod. Cantabr. und anderen wichtigen Handschriften las Justin *ἐνεχθῆναι* zu Mc. 6, 27 anstatt *ἐνέγκαι*, welches der canonische Text aufweist. Wegen *κελεύειν* vergleiche man die aussercanonischen Texte im Kindheitsevangelium und das Petrusevangelium. Wenn alle diese charakteristischen Varianten nicht wären, könnte man sagen, die (ohnehin freiere) Justinische Relation sei ein compilierendes Excerpt aus Mt. und Mc.

Mc. 6, 52 = Mc. 8, 17.

a. Herm. Mand. IV, 2, 1. p. 80, 9.
ἡ καρδία μου πεπώρωται.

b. Herm. Mand. XII, 4, 4. p. 126, 27.
οἱ δὲ ἐπὶ τοῖς χείλεσιν ἔχοντες τὸν κύριον, τὴν δὲ καρδίαν αὐτῶν πεπωρωμένην.

c. Mc. 6, 52.
ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.

d. Mc. 8, 17.
ἔτι πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν;

Die Übereinstimmung des Hermas mit einem nur im zweiten Evangelium vorkommenden Ausdruck ist bemerkenswerth und lässt sich nur so erklären, dass entweder Hermas das Marcusevangelium kannte, oder dass in der καρδία πεπωρωμένη von Mc. ein Rest des Urtextes erhalten ist. Für letztere Annahme spricht die paulinische Parallele Röm. 11, 7. 25.

Mt. 15, 3 = Mc. 7, 9.

a. Iren. IV, 9, 3.
quemadmodum ipse ait ad eos, qui accusabant ejus discipulos, quasi non servarent traditionem seniorum: Quare vos frustramini praeceptum domini propter traditionem vestram?

b. Mc. 7, 9.
καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε.

c. Mt. 15, 3.
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· διατί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν;

d. Cod. Colbert. Mc. 7, 9. p. 49. ed. Belsheim.
Et dicebat illis: Bene irritum facitis testamentum dei, ut tradicionem vestram statuatis.

Der Abschnitt Mt. 15, 1—20 = Mc. 7, 1—23 gehört zu dem Wichtigsten, was die Entwickelung der ursprünglichen Jesuslehre in ihrem Gegensatz zum Pharisäismus bezw. Mosaismus aufzuhellen vermag. Zuerst hält sich Jesus in der Defensive (Mt. 15, 1—9 = Mc. 7, 1—13), indem er in heiliger Ironie den Pharisäismus und das Schriftgelehrtenthum am Mosaismus misst. Dann geht er zur Aggressive gegen den Mosaismus selbst über, indem er mit einer an das Volk gerichteten Gleichnissrede (Mt. 15, 10. 11 = Mc. 7, 14. 15), welche er den Jüngern privatim auslegt (Mt, 15, 15—20 = Mc. 7, 17—23), sämmtliche mosaischen

Reinigungsgesetze über den Haufen wirft durch den einfachsten Grundsatz, der in seinen Consequenzen nach vielen Seiten hin Befreiung bringt, Consequenzen, deren Nachwirkungen namentlich in den paulinischen Briefen wahrzunehmen sind und die bis zu wörtlichen Anklängen an die Herrenreden Mc. 7, 1—23 = Mt. 15, 1—20 sich steigern. Vgl. besonders Col. 2, 21. 22. Schon dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass die betreffenden Herrenreden in letzter Instanz aus dem Urevangelium stammen. Sie stehen dem Agraphon, welches mit seiner Verkündigung absoluter Sabbathsfreiheit aus derselben Quelle geflossen ist (vgl. Agrapha S. 108. 188 ff.) in principieller Durchbrechung des Mosaismus ebenbürtig an der Seite. Stammte Mc. 7, 1—23 nicht aus dem Urevangelium, so wäre es die einzige längere Jesusrede, welche Marcus nicht aus dieser Quelle geschöpft hätte. Mit Holtzmann und Weiss ist zuzugeben, dass der erste Evangelist den Wortlaut umgestellt und v. 13 u. 14 echte Herrenworte aus anderem Standort hierher verpflanzt hat. Aber mit der Annahme, dass übrigens der erste Evangelist lediglich von Marcus abhängig sei, sind diese beiden Forscher dem Quellenverhältniss noch nicht gerecht geworden. Sowohl Mc. 7, 1—23 als Mt. 15, 1—20 sind Bearbeitungen eines älteren ursprünglich hebräischen Quellentextes. Dieser Thatbestand wird namentlich in den aussercanonischen Varianten ersichtlich, welche gerade zu diesem Evangelienabschnitt in grosser Zahl vorhanden sind.

Als Übersetzungsvarianten erweisen sich hier zunächst *ἀθετειν* = frustrari = *παραβαίνειν* = מָעַל. Vgl. 1. Chron. 2, 7. אֲשֶׁר מָעַל = *ὃς ἠθέτησεν* LXX. Lev. 26, 40: בְּמַעֲלָם = *ὅτι παρέβησαν* LXX. Beachtenswerth ist dabei, dass Irenaeus, obwohl er den Matthäustext wiedergiebt, doch nicht mit Mt. 15, 3 transgredimini = *παραβαίνετε*, sondern mit Marcus frustramini schreibt, als ob er in seinem Matthäustext *ἀθετεῖτε* gelesen hätte. Die Variante statuatis hat Cod. Colbertinus mit sieben Itala-Handschriften, sowie mit Cyprian und Hieronymus, vor allen aber mit Cod. D (*στήσητε*) gemeinsam. Diese Lesart wird als vorcanonisch schon durch Röm. 3, 31; 10, 3 beglaubigt. Es zeigt sich hier wie auch sonst öfters die Verwandtschaft der paulinischen Texte mit den aussercanonischen Varianten des Cod. Bezae, zugleich aber auch hierin ein neues Symptom für die Zugehörigkeit von Mc. 7, 1 ff. = Mt. 15, 1 ff. zur vorcanonischen

— schon von Paulus benützten — Quelle. Endlich wird auch in den Varianten ἑστάναι = τηρεῖν = הקים der hebräische Charakter der Quelle von Neuem sichtbar. Vgl. namentlich 1. Sam. 15, 11: וְאֶת־דְּבָרַי לֹא הֵקִים, wo die Septuaginta-Codices bei der Wiedergabe von הֵקִים in die Varianten ἐτήρησε und ἔστησε auseinander gehen. Gegen Harris ist hier auf die originale Unabhängigkeit des griechischen Cod. D von der lateinischen Version (tradatis hat d) aufmerksam zu machen.

Mt. 15, 4 = Mc. 7, 10.

a. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 12. p. 138.
Quod dominus confirmat dicens: Honora patrem tuum et matrem tuam.

b. Ptolem. ep. ad Flor. Epiph. Haer. XXXIII, 4. p. 218 D.
δηλοῖ καὶ τοῦτο ὁ σωτήρ· ὁ γὰρ θεός, φησίν, εἶπε, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, ἵνα εὖ σοι γένηται.

c. Tatiani evv. harmonia arabice ed. Ciasca c. 20. p. 36.
Deus dixit: Honora patrem et matrem, et: qui maledixerit patri suo et matri suae, morte moriatur.

d. Iren. IV, 9, 3.
Deus enim dixit: Honora patrem et matrem; et qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur.

e. Mc. 7, 10.
Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, καί· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω.

f. Mt. 15, 4.
ὁ γὰρ θεὸς ἐνετείλατο λέγων [Syr. Cur.: *εἶπεν*]*· τίμα τὸν πατέρα* [*σου*] *καὶ τὴν μητέρα* [*σου*], *καί· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω.*

Die Formel: *Μωϋσῆς εἶπεν* ist sicherlich in des Herren Mund die originale gewesen; gerade hier, wo er in entscheidender Weise den Mosaismus zu antiquieren sich anschickt, wäre die Formel *ὁ θεὸς εἶπεν* nicht angebracht gewesen. Diese Form stammt augenscheinlich aus einer späteren Zeit der Urkirche, wo man die Autorität des Mosaismus wieder höher emporhob. Die in wesentlicher Übereinstimmung mit der LXX Mc. 7, 10 ge-

gebenen alttestamentlichen Citate aus Ex.20,12 und Ex. 21,16 tragen eben damit den Charakter der vorcanonischen Quelle an sich.

Mt. 15, 5 = Mc. 7, 11. 12.

a. Ptolem. ad Flor. Epiph. Haer. XXXIII, 4. p. 218 D.
ὑμεῖς δέ, φησίν, εἰρήκατε, τοῖς πρεσβυτέροις λέγων, δῶρον τῷ θεῷ, ὃ ἐὰν ὠφεληθῇς ἐξ ἐμοῦ.

b. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 12. p. 138.
et vos dicitis unicuique patrum vestrorum et matrum vestrarum: Agedum, munus est quodcunque a me utilitatem capies.

c. Tatiani Evv. harmonia ed. Ciasca c. 20 p. 36.
Vos autem dicitis: Si dixerit homo de patre aut matre: donum est quodcunque a me acceperint.

d. Epiph. Haer. XVI, 4. p. 36 C.
καὶ ὅτι λέγετε· ἐάν τις εἴπῃ πατρὶ καὶ μητρί· κορβᾶν, ὅ ἐστι δῶρον ὃ ἂν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, οὐκέτι μὴ τιμήσῃ τὸν πατέρα.

e. Mc. 7, 11. 12.
ὑμεῖς δὲ λέγετε· ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί.

f. Epiph. Haer. XXXIII, 9. p. 224 C.
ὃς ἐρεῖ τῷ πατρὶ αὐτοῦ· κορβᾶν, ὅ ἐστι δῶρον, οὐκ ὠφεληθήσεταί τι ἐξ αὐτοῦ.

g. Mt. 15, 5.
ὑμεῖς δὲ λέγετε· ὃς ἐὰν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ.

Welche von den vorstehend mitgetheilten Textstellen der Fassung des Urtextes am nächsten gekommen sein mag, wird sich schwerlich mehr feststellen lassen. Am deutlichsten ist der Text des Ptolemäus in der Epistel an die Flora, insofern das semitische קָרְבָּן nicht blos durch *δῶρον* wiedergegeben, sondern auch durch das hinzugefügte *τῷ θεῷ* erläutert ist. „Ein Geschenk Gotte geweiht soll fortan sein, was du (der Vater) sonst

für Nutzen von mir ziehen könntest". Die Folgerung von dieser Rede ist in dem Epiphanius-Texte (f) gezogen: Wenn jemand zu seinem Vater sagt: *κορβᾶν*, so wird er (der Vater) fortan keinen Nutzen, keine Unterstützung mehr von seinem Sohne (*ἐξ αὐτοῦ*) empfangen —, folglich wird, wie der Matthäustext lautet, der Sohn den Vater nicht mehr ehren, oder wie es bei Marcus heisst: ihr, die Pharisäer, die ihr diese Satzung vom *κορβᾶν* aufgebracht habt, hindert die Kinder, ihren Eltern Wohlthaten zu erweisen und macht so mit eurer Satzung thatsächlich das vierte Gebot hinfällig.

Mt. 15, 6 = Mc. 7, 13.

a. Iren. IV, 9, 3.
Et iterum ait eis: Et frustrati estis sermonem Dei propter traditionem vestram.

b. Epiph. Haer. XVI, 4. p. 36 C.
καὶ ἠθετήσατε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς τῶν πρεσβυτέρων ὑμῶν παραδόσεως.

c. Ptolem. ep. ad Flor. Epiph. Haer. XXXIII, 4. p. 218 D.
καὶ ἠκυρώσατε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν τῶν πρεσβυτέρων.

d. Mt. 15, 6.
καὶ ἠκυρώσατε τὸν νόμον [Cod. Cantabr., Syr. Cur. *λόγον*] *τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν.*

e. Mc. 7, 13.
ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε. καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.

Hier tritt der Urtext deutlich hervor durch die sich deckenden Varianten *ἀθετεῖν* = frustrari = *ἀκυροῦν* = חֵנִיא vgl. Ps. 32, 10 LXX oder הֵפֵר vgl. Num. 30, 13 Aquila; ferner: *νόμος* = *λόγος* = *ἐντολή* = sermo = מִצְוָה. Zu *ἀθετεῖν* = *ἀκυροῦν* kommt noch eine dritte Übersetzungsvariante bei Hippol. Comm. in Dan. IV. p. 17 ed. Bratke: *τὸν μὲν τοῦ θεοῦ νόμον ἐξουθενοῦντες παρεγράψαντο, ταῖς δὲ τῶν πρεσβυτέρων παραδόσεσιν εὐαριστοῦντες ὑπετάσσαντο.* Cod. Cantabr. hat zu *τῇ παραδόσει ὑμῶν* Mc. 7, 13 den Zusatz *τῇ μωρᾷ*. Mit ihm gehen die meisten Itala-Handschriften: per traditionem vestram stultam.

Mt. 15, 7. 8 = Mc. 7, 6.

a. Jes. 29, 13. LXX.
ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ.

b. Just. Dial. c. Tryph. c. 78. p. 305 AB.
ὡς Ἡσαΐας φησὶν εἰπὼν οὕτως· ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος· τοῖς δὲ χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ.

c. Ptolem. ep. ad Flor. Epiph. Haer. XXXIII, 4. p. 218 D.
τοῦτο δὲ Ἡσαΐας ἐξεφώνησεν εἰπών· ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσί με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ.

d. Mt. 15, 7. 8.
ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων· ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ.

e. Mc. 7, 6. 7.
καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὡς γέγραπται ὅτι οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ.

f. Clem. Rom. I, 15, 2. p. 28, 25.
λέγει γάρ που· οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἄπεστιν ἀπ᾽ ἐμοῦ.

g. Clem. Rom. II, 3, 5. p. 114, 21.
λέγει δὲ καὶ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ· ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἄπεστιν ἀπ᾽ ἐμοῦ.

h. Herm. Mand. XII, 4, 4. p. 126, 27.
οἱ δὲ ἐπὶ τοῖς χείλεσιν ἔχοντες τὸν κύριον, τὴν δὲ καρδίαν αὐτῶν πεπωρωμένην, καὶ μακρὰν ὄντες ἀπὸ τοῦ κυρίου.

i. Cod. Cantabr. Mt. 15, 7. 8.
ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων· ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἐστὶν ἀπ᾽ ἐμοῦ.

Das Citat aus Jes. 29, 13 ist bei Mc. und Mt. wesentlich nach den LXX gegeben. Die Lesart *πόρρω ἐστὶν ἀπ' ἐμοῦ* liegt auch bei Hermas: *μακρὰν ὄντες ἀπὸ τοῦ κυρίου* zu Grunde. Am nächsten kommt dann die Lesart *πόρρω ἄπεστιν* in den beiden Clemensbriefen. Die übrigen aussercanonischen Citate gehen in diesem Punkt mit den canonischen Texten und den LXX. Am vollständigsten findet sich der Septuaginta-Text bei Matthäus. Jedenfalls gehörte das Citat zum Urevangelium. — Wenn Harris (a Study of Codex Bezae p. 97) das *ἐστίν* des Cod. D aus dem lateinischen est ableiten möchte, so zeugt Hermas mit seinem *μακρὰν ὄντες* für das Gegentheil, nämlich für die Priorität des griechischen Textes.

Mt. 15, 9 = Mc. 7, 7.

a. Jes. 29, 13 LXX.
μάτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.

b. Just. Dial. c. Tryph. c. 78. p. 305 B.
μάτην δὲ σέβονταί με, ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας διδάσκοντες.

c. Just. Dial. c. Tryph. c. 140. p. 369 C.
οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν αὐτῶν, ὡς καὶ ἡ γραφὴ διαῤῥήδην λέγει, διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων.

d. Ptolem. ep. ad Flor. Epiph. Haer. XXXIII, 4. p. 218 D.
μάτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων.

e. Mc. 7, 7.
μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων.

f. Mt. 15, 9.
μάτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων.

Hier tritt der Septuaginta-Text völlig dominierend auf, sogar in dem *μάτην*, welches im hebräischen Grundtexte fehlt. Die *ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων* hat Paulus Col. 2, 22 ganz in demselben gegen die Reinigungsgebräuche gerichteten Zusammenhang verwerthet — ein Beweis, dass das Citat in der vorcanonischen Evangelienquelle vorhanden war.

Mt. 15, 13.

a. 4. Esra 9, 22.
ἀπόλοιτο οὖν τὸ πλῆθος τὸ εἰκῆ γενόμενον καὶ τηρηθείη ἡ ῥάξ μου καὶ ἡ φυτεία μου ὅτι ἐν πολλῷ μόχθῳ κατήρτισα ταῦτα.

b. Ign. ad Philad. III, 1. p. 72, 4.
ἀπέχεσθε τῶν κακῶν βοτανῶν, ἅστινας οὐ γεωργεῖ Ἰησοῦς Χριστὸς διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς φυτείαν πατρός.

c. Ign. ad Trall. XI, 1. p. 52, 8.
οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσὶν φυτεία πατρός.

d. Pseudo-Ign. ad Trall. XI. p. 192, 30.
οὗτοι οὐκ εἰσὶ φυτεία πατρός, ἀλλ᾽ ἔγγονα κατηραμένα. πᾶσα δέ, φησὶν ὁ κύριος, φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ ἐπουράνιος, ἐκριζωθήτω.

e. Hom. Clem. III, 52. p. 50, 28.
ἔνθεν γοῦν λέγει· πᾶσα φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος, ἐκριζωθήσεται.

f. Mt. 15, 13.
πᾶσα φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος, ἐκριζωθήσεται.

Der Redaktor der Pseudo-Ignatianen hat zu Trall. XI, 1 die in den echten Ignatianen enthaltene Anspielung an Mt. 15, 13 wohl erkannt, und daher in seiner Bearbeitung des Textes die ganze Stelle beigefügt. Seine Variante *ἐκριζωθήτω* (anstatt *ἐκριζωθήσεται*) findet sich in keiner Handschrift. Das Logion selbst gehört nicht in den Zusammenhang dieser Rede, wird aber als echtes Herrenwort aus einer anderen Stelle des Urevangeliums entlehnt sein.

Mt. 15, 16 = Mc. 7, 18ª.

a. Pistis Sophia p. 156, 7 ed. Schwartze et Petermann.
πνευμα σωτηρος motum est in eo, exclamans dixit: — — *ειτε ακμην* quoque haud *νοειτε* et estis ignorantes?

b. Mt. 15, 16.
ὁ δὲ εἶπεν· ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε;

c. Mc. 7, 18ª.
καὶ λέγει αὐτοῖς· οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε;

Hier weisen die gleichwertigen canonischen Varianten *ἀχμήν* (= *ἔτι*) = *οὕτως* = adhuc (Cod. Colbert.) auf eine ältere Quelle hin. Denn wenn Mt. hier lediglich dem zweiten Evangelisten gefolgt wäre, so könnte man das Motiv für die Umwandelung des deutlicheren *οὕτως* in das weniger deutliche *ἀχμήν* nicht ersehen. Auch die Pistis Sophia vertritt die Lesart *ἀχμήν*. In der Anordnung der beiden Glieder weicht das Citat der Pistis Sophia von den canonischen Texten ab.

Mt. 15, 17ᵃ = Mc. 7, 18ᵇ.

a. Clem. Al. Paedag. II, 1, 8. p. 169.
οὐδὲ τὰ εἰσιόντα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

b. Mc. 7, 18ᵇ.
πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι.

c. Mt. 15, 17ᵃ.
πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα κτλ.

d. Clem. Al. Paed. II, 1, 16. p. 175.
οὐ γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ανθρωπον.

e. Clem. Al. Strom. II, 11, 50. p. 455.
οὐ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ανθρωπον.

f. Const. VII, 20. p. 205, 21.
οὐ γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

g. Orig. c. Cels. VIII, 29. Opp. I, 762.
ἀπεφήνατο ὅτι οὐ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

Die gleichwerthigen Varianten *εἰσιέναι* = *εἰσπορεύεσθαι* = *εἰσέρχεσθαι* gehen auf בוא אל zurück, und zwar ist bei den Alexandrinern *εἰσέρχεσθαι* gebräuchlicher gewesen als das *εἰσπορεύεσθαι* im canonischen Text.

Mt. 15, 17ᵇ = Mc. 7, 19.

a. Mc. 7, 19.
ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ᾽ εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται, καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα.

b. Cod. Cantabr. Mc. 7, 19.
οὐ γὰρ εἰσέρχεται εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ὀχετὸν ἐξέρχεται· καθαρίζει πάντα τὰ βρώματα.

c. Mt. 15, 17^{b}.
εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται.

d. Orig. c. Cels. VIII, 29. Opp. I, 762. 763.
τὰ μὲν γὰρ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν, φησί, χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται.

e. Iren. Fragm. XIV ed. Stieren p. 835.
πᾶν γὰρ τὸ εἰς τὸ στόμα εἰσερχόμενον εἰς ἀφεδρῶνα χωρεῖ.

Hier kehrt *εἰσέρχεσθαι* anstatt des canonischen *εἰσπορεύεσθαι* bei Origenes, Irenaeus, und auch im Cod. D wieder, während der erste Evangelist als weitere Variante *χωρεῖν* verwendet, bei Irenaeus aber das *χωρεῖν* als Synonymon von *ἐκβάλλεσθαι* = *ἐκπορεύεσθαι* erscheint. Letztere Synonyma gehen auf יָצָא zurück (הוֹצִיא bei den LXX oft *ἐκβάλλειν*). Übersetzungsvariante ist wohl auch im Cod. D die Lesart *ὀχετός* = *ἀφεδρών* = מַשְׁתִּין (Salkinson) oder מַחְרָאוֹת von מַחְרָאָה (Londoner N. T.) oder מוֹצָאוֹת (Delitzsch). — Nestle hat in den Theol. Studien aus Württemberg (1889. 1. Heft. S. 79 f.) unter Anlehnung an Field, sowie Westcott-Hort die Erklärung von Origenes, Gregorius Thaumaturgus und Chrysostomus wieder hervor geholt, wonach die Worte *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα* nicht als Herrenworte, sondern als ein Zusatz des Marcus zu betrachten sind: *κατὰ Μάρκον ἔλεγε ταῦτα ὁ σωτὴρ καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα* (Origenes). Dann würde es sich auch erklären, weshalb dieser Zusatz Mt. 15, 17^{b} fehlt. Der Urtext enthielt ihn nicht.

Mt. 15, 18 = Mc. 7, 20.

a. Macar. Hom. XLII, 2.
τὸ γὰρ βλάπτον καὶ μιαῖνον τον ἄνθρωπον ἔνδοθέν ἐστιν.

b. Clem. Al. Paedag. II, 1, 8. p. 169.
ἀλλὰ τὰ ἐξιόντα, φησί, τοῦ στόματος [sc. *κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.*]

c. Clem. Al. Paedag. II, 6, 49. p. 198.
τὰ γὰρ ἐξιόντα, φησίν, ἐκ τοῦ στόματος κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

d. Clem. Al. Strom. II, 11, 50. p. 455.
ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα διὰ τοῦ στόματος, ἐκεῖνα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

e. Mt. 15, 18.
τὰ δὲ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται, κἀκεῖνα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

f. Mc. 7, 20.
τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον, ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

g. Orig. c. Cels. VIII, 29. Opp. I, 762. 763.
ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα ἐκ τοῦ στόματος [sc. *κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον*].

Auch hier bieten die aussercanonischen Texte im Verein mit den canonischen Parallelen ein buntes Bild von Varianten, hinter denen doch sichtlich ein einfacher Text sich birgt. Die Wiedergabe des hebräischen יָצָא durch *ἐξιέναι* = *ἐξέρχεσθαι* = *ἐκπορεύεσθαι* ist schon bekannt. Dazu kommt noch *κοινοῦν* = *μιαίνειν* = טָמֵא. Als canonische Parallele ist zu vergleichen: Tit. 1, 15: *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιασμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν, ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις* —, wo klar die Variante *μιαῖνον* (Macar.) und *νοῦς* (= *καρδία*) vorausgesetzt ist. Vgl. zu Lc. 12, 34, wo *νοῦς* als Übersetzungsvariante von לֵב erscheint.

Mt. 15, 19 = Mc. 7, 21. 22.

a. Clem. Al. Strom. II, 11, 50. p. 455.
ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοί.

b. Macar. Hom. XV, 21.
ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί.

c. Macar. Hom. XV, 13.
εἰσὶ γὰρ λογισμοὶ ἐξερχόμενοι ἐκ τῆς καρδίας κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.

d. Epiph. Haer. LVIII, 2. p. 490 B C.
ἔσωθεν γάρ, φησίν, ἐκπορεύονται πορνεῖαι, μοιχεῖαι, ἀσέλγειαι καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

e. Orig. Opp. II, 317.
de corde procedunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, furta, falsa testimonia, blasphemiae.

f. Orig. c. Cels. VIII, 29. Opp. I, 762.
τὰ δὲ ἐξιόντα ἐκ τοῦ στόματος διαλογισμοί εἰσι πονηροὶ λαλούμενοι καὶ φόνοι καὶ μοιχεῖαι καὶ πορνεῖαι, κλοπαί τε καὶ ψευδομαρτυρίαι καὶ βλασφημίαι.

g. Mt. 15, 19.
ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι.

h. Mc. 7, 21. 22.
ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί [Cod. Cantabr.: *κλέμματα*], *φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη.*

i. Herm. Mand. VIII, 5. p. 98, 11.
κλέμμα, ψεῦδος, ἀποστέρησις, ψευδομαρτυρία, πλεονεξία, ἐπιθυμία πονηρά, ἀπάτη, κενοδοξία, ἀλαζονεία, καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά εἰσιν.

k. Pseudo-Cypr. de al. c. 5. p. 19 ed. Harnack.
multae enim sunt temptationes ejus, quarum primordia sunt: idolatria, moechiae, furta, rapinae, avaritia, fraus, ebrietas, inpatientia, adulteria, homicidia, zelus, perfidia, falsa testimonia, eloquium falsum, invidia, extollentia, maledictum, error, et si qua sunt similia, quae his congruunt.

l. *Διδ.* V, 1. 2.
ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδός ἐστιν αὕτη· πρῶτον πάντων πονηρά ἐστι καὶ κατάρας μεστή· φόνοι, μοιχεῖαι, ἐπιθυμίαι, πορνεῖαι, κλοπαί, εἰδωλολατρεῖαι, μαγεῖαι, φαρμακεῖαι, ἁρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδία, δόλος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὕψος, ἀλαζονεία.

Unter den während der Correktur der Agrapha von Prof. Harnack mir zugegangenen Beiträgen haben diejenigen, welche sich auf die Agrapha selbst bezogen, dort an geeigneter Stelle mit Angabe ihres Harnackschen Ursprungs Verwendung gefunden, während die übrigen wenigen Beiträge derart für die „Ausser-

canonischen Paralleltexte" zurückgestellt wurden. Zu ihnen gehört folgende Mittheilung Harnacks, welche ich nachstehend wörtlich wiedergebe.

„Ich komme nun" — schreibt Harnack — „zu dem Lasterkatalog. Diese Lasterkataloge gehen — ich habe über sie in meiner Abhandlung de aleatoribus S. 85 kurz gehandelt, s. auch Taylor, Didache 1886 und Rendel Harris, Facsimile-Ausgabe der Didache p. 82 sq. —, wie ja auch Mc. 7, 21 beweist, auf ein Herrenwort zurück. Aber Mc. 7, 21 ist nicht die letzte Quelle. Das geht schon daraus hervor, dass die letzte Quelle mit „*καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*" geschlossen haben muss. Dieser Schluss, der sich auch in der *Διδαχή* nicht findet — daher ist auch sie nicht die letzte Quelle — steht nämlich in den Katalogen Gal. 5. 20, de aleat. c. 5, Herm. Mand. VIII, Pseudo-Clemens de virg. I, 8, die unter sich gar nicht zusammenhängen. Vgl.

de aleat. c. 5: „et si qua sunt similia, quae his congruunt".
Galat. 5, 20: „*καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*".
Herm. Mand. VIII, 5: *καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά εἰσιν*"
Pseudo-Clem. I, 8: „haec aut his similia".

Im Einzelnen hat man natürlich in diesen Katalogen sehr willkührlich geschaltet. Die wichtigsten sind: Mt. 15, 19; Mc. 7, 21; Röm. 1, 29 f.; Gal. 5, 20 f.; Ephes. 5, 3 f.; 1. Cor. 6, 9. 10; de aleat. c. 5; Pseudo-Clem. de virg. I, 8; Didache c. 5; Barn. c. 20; Herm. Mand. VIII, 5; Altercatio Simonis et Theophili c. 21. Immerhin sind von den 18 in de aleatoribus genannten Lastern 14 mit den in der *Διδαχή* genannten identisch. Dass es sich aber hier um ein Herrenwort handelt, geht auch aus dem Satze Gal. 5, 21 hervor: *προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.* Dieser Spruch ist synoptisch gefärbt. Dazu kommt, dass es auch Röm. 1, 32 am Schlusse des Lasterkatalogs heisst: *ἐπιγνόντες . . ὅτι οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν*, und Eph. 5, 5 am Schluss des Lasterkatalogs: *τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος κτλ. . . . οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ χριστοῦ καὶ θεοῦ*, und endlich 1. Cor. 6, 9 am Anfang des Lasterkatalogs: *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν;* nun folgt unmittelbar

darauf *μὴ πλανᾶσθε οὔτε πόρνοι ουτε εἰδωλολάτραι κτλ. . . . βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.* — Hiernach scheint mir jeder Zweifel ausgeschlossen; es gab entweder ein Herrenwort oder es gab — was wahrscheinlicher ist — zwei Herrenworte, welche Aufzählungen von Lastern enthielten. In dem einen waren die Laster neutrisch genannt (wie Mc. 7, 21), und es schloss mit „*καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*“. In dem anderen waren die Lasterhaften (personal) genannt, und es schloss: *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν*“.

Soweit Harnack, mit dessen Ausführungen im Wesentlichen übereinzustimmen ist. Namentlich wird seine Vermuthung, dass der in Mc. 7, 21, 22 = Mt. 15, 19 enthaltene Lasterkatalog ursprünglich mit der Formel: *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* abgeschlossen habe, auf überraschende Weise durch das unter d mitgetheilte Citat aus Epiphanius (Haer. LVIII, 2) bestätigt. Es dürfte diese Textgestalt: *ἔσωθεν ἐκπορεύονται πορνεῖαι, μοιχεῖαι, ἀσέλγειαι καὶ τὰ τούτοις ὅμοια* dem Urtexte am nächsten kommen, nur dass die ursprünglich an der Spitze gestandenen *διαλογισμοὶ πονηροί* (= *κακοί*) = מַחְשְׁבוֹת רָעוֹת — in Wegfall gekommen sind. Denn das *ἔσωθεν* dieses Epiphanius-Citates ist neben dem *ἐκ τῆς καρδίας* des Orig., Clem. Al., Macar., Mt. Übersetzungsvariante von מִלֵּב, daher *ἔσωθεν ἐκ τῆς καρδίας*, wie Mc. hat, ein Pleonasmus. Sodann muss die Zahl der Laster im ursprünglichen Herrenwort gewiss eine sehr beschränkte gewesen sein, da sonst der Schluss: *καὶ τὰ τούτοις ὅμοια* überflüssig gewesen wäre. Erst die Folgezeit hat je länger je mehr die Laster vermehrt und erst eigentliche Lasterkataloge aus jenem einfachen Herrenworte geschaffen.

Der Vollständigkeit halber sei noch auf folgende, von Harnack oben nicht erwähnte Lasterkataloge hingewiesen: 1. Tim. 1, 9 f.; 2. Tim. 3, 2 f.; Theophil. ad Autol. I, 2; II, 34; Hippol. arab. p. 283 f. ed. Achelis, Pistis Sophia p. 254 f.

Nachträglich sei noch folgende anderweite Notiz Harnacks hier angeführt: „Die uns bei Eusebius (hist. eccl.) in einigen Fragmenten erhaltene alte griechische Übersetzung des Apologeticums Tertullians gibt (Euseb. III, 33, 4) Tertullians Worte „homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam et cetera scelera prohibentur“ also wieder: *κωλύεσθαι φονεύειν, μοιχεύειν,*

πλεονεκτεῖν, ἀποστερεῖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια. S. Texte u. Unters. VIII, 4. S. 18. 22."

Mt. 15, 21 = Mc. 7, 24ª.

a. Orig. c. Cels. I, 65. Opp. I, 380.
τοῦτο πάλιν κακουργῶν ὁ Κέλσος διαβάλλει, καί φησι πρὸς τὸν Ἰησοῦν ὁ παρ' αὐτῷ Ἰουδαῖος· „ὅτι μετὰ τῶν μαθητῶν τῇδε κἀκεῖσε ἀποδιδράσκεις".

b. Mt. 15, 21.
καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.

c. Mc. 7, 24ª.
ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου

Eine der feinsten Untersuchungen in der von B. Weiss an den Evangelien geübten Quellenkritik führte ihn zu der Erkenntnis, dass der Perikope von der Kananäerin Mt. 15, 21—28 = Mc. 7, 24—30 eine vorcanonische Evangelienquelle zu Grunde liege, und zwar, dass der Urtext bei dem ersten Evangelisten besser als bei dem zweiten erhalten sei. Vgl. Weiss, Marcus S. 254 ff. Was dazu im Betreff der Quellenkritik noch nachzutragen ist, wird das folgende zeigen. Hier ist zu erwähnen, dass sicher auch schon die Einleitung, welche nach Weiss von der Quelle auszuschliessen wäre, in der Urrelation gestanden hat. Denn καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν = ἐκεῖθεν δὲ ἀναστάς sind nur verschiedene Übersetzungstypen von וַיָּקָם מִשָּׁם, und ebenso sind die Synonyma τὰ ὅρια = τὰ μέρη, welche auch Mc. 8, 10 = Mt. 15, 39 wiederkehren, auf ein gemeinsames hebräisches Quellenwort zurückzuführen. Denn dass קְצוֹת nicht blos mit ὅρια, sondern auch mit μέρη übersetzt werden kann, beweisen die LXX, welche Jes. 37, 24: קְצֵי יַעַר mit μέρους τοῦ δρυμοῦ und Dan. 11, 45: עַד־קְצוֹ mit ἕως μέρους αὐτοῦ wiedergeben. Ebenso liegt den Varianten ἀπέρχεσθαι = ἀναχωρεῖν das hebräische סוּר zu Grunde.

Ob die Parallele aus Celsus gerade auf diese Stelle Bezug hat, ist fraglich; doch beginnt ja gerade mit Mc. 7, 24 = Mt. 15, 21 das fluchtartige Umherwandern Jesu in den verschiedensten Ländergebieten; auch erinnert das κἀκεῖσε des Celsus an das ἐκεῖθεν der Evangelien.

Mt. 15, 22 = Mc. 7, 25ª. 26.

a. Hom. Clem. II. 19. p. 26, 30.
Ἰοῦστά τις ἐν ἡμῖν ἐστὶν Συροφοινίκισσα, τὸ γένος Χαναναῖτις, ἧς τὸ θυγάτριον ὑπὸ χαλεπῆς νόσου συνείχετο. ἥ καὶ τῷ κυρίῳ ἡμῶν προσῆλθεν βοῶσα καὶ ἱκετεύουσα, ὅπως αὐτῆς τὸ θυγάτριον θεραπεύσῃ.

b. Mc. 7, 25ª. 26.
εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον· — ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει· καὶ ἠρώτα αὐτόν, ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.

c. Mt. 15, 22.
καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραξεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυείδ, ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.

d. Hom. Clem. XIII, 7. p. 135, 30.
γυνή δέ τις Ἰουδαίοις προσήλυτος, ἀξιόλογος πάνυ, ὀνόματι Ἰούστα.

Zu den beiden Bearbeitungen des Quellenberichtes durch den ersten und zweiten Evangelisten kommt in den Homilien noch eine dritte Relation, welche allerdings starke Spuren von der Hand des Redaktors aufweist und den ursprünglichen Wortlaut nur erkennen lässt, wie das in Erz eingesprengte edle Metall. Gleichwohl ergiebt sich bei näherer Untersuchung die Unabhängigkeit der clementinischen Relation von den beiden ersten canonischen Evangelien. Schon der Name der Kanaanäerin geht über die canonischen Berichte hinaus. Er kann möglicher Weise der Quelle angehört haben. Vgl. z. B. Lc. 18, 35, wo der dritte Evangelist den in seiner Marcusquelle (Mc. 10, 46) präcise angegebenen Namen *ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος* durch eine verallgemeinernde Ausdrucksweise *τυφλός τις* verwischt hat. Die Ausdrücke *Συροφοινίκισσα* und *θυγάτριον* in dem Clementinen-Bericht können auf einen Einfluss des zweiten Evangeliums zurückgehen; dagegen ist *Χαναναῖτις*, welche Benennung Hom. Clem. III, 73 p. 56, 24: *παρὰ τῇ Χαναναίτιδι Βερνίκῃ Ἰούστης θυγατρί* —, IV, 1 p. 56, 33: *παρὰ Βερνίκῃ θυγατρὶ τῆς Χαναναίτιδος*

Ἰούστης in constanter Weise wiederkehrt, unabhängig von der Χαναναία des ersten Evangelisten gebildet. (Das arabische Diatessaron, welches Ciasca herausgegeben hat, liest für Συροφοινίκισσα: ex Hemesen Syriae.) Die Verflechtung dieser zwei aus der evangelischen Geschichte bekannten Personen, der Kananäerin und ihrer Tochter, in den pseudoclementinischen Petrus-Roman hat ihr Seitenstück in der Verwendung des Oberzöllners Zacchäus, mit welchem Hom. II, 21. p. 27, 13 ff. die Erzählung von der Kananäerin in Verbindung gesetzt wird. Die Bezeichnung der Krankheit: ὑπὸ χαλεπῆς νόσου συνείχετο erinnert an Lc. 4, 38: συνεχομένη πυρετῷ sowie Mt. 4, 24: βασάνοις συνεχομένους und weicht jedenfalls von den Krankheitsbezeichnungen durch den ersten und zweiten Evangelisten in selbstständiger Weise ab. Vergleiche auch noch: δύο δαιμονιζόμενοι — χαλεποὶ λίαν Mt. 8, 28. Die Ausdrücke βοῶσα (Hom.) und ἔκραξεν (Mt.) weisen auf צָעַק, die Synonyma ἱκετεύειν (Clem.) = ἐρωτᾶν (Mc., in der Bedeutung „bitten") auf הִתְחַנֵּן als Quellenwörter hin.

Mt. 15, 23. 24.

a. Epiph. Haer. XLVI, 4. p. 394 A.
τοῦ κυρίου ἀληθείας καὶ δυνάμεως αὐτοῦ λέγοντος ὅτι· οὐκ ἤλθον εἰ μὴ εἰς τὸ πρόβατον τὸ πεπλανημένον οἴκου Ἰσραήλ.

b. Epiph. Haer. LXVI, 35. p. 650 A.
συλλήβδην συνειληφὼς διὰ τοῦ αἰνίγματος ἔφη· οὐκ ἤλθον, εἰ μὴ διὰ τὸ πρόβατον τὸ ἀπολωλός.

c. Mt. 15, 23. 24.
ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον· καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

In der Quellenkritik, welche Weiss an dieser Perikope geübt hat, fehlt noch die Erkenntnis, dass Mc. 7, 24^{b}. 25^{a} eine kurze Zusammenfassung dessen ist, was Mt. 15, 22—24 nach der Quelle ausführlicher berichtet wird. Diese Vorgänge nämlich gehören noch auf die Strasse, während das folgende von Mt. 15, 25 = Mc. 7, 25^{b} an in dem Hause vor sich ging. Mc. fasst also die

Thatsache, dass Jesus auf öffentlicher Strasse angeschrieen wurde, und trotz des Bemühens der Jünger von der Schreierin (צְעָקָת, *βοῶσα*) nicht befreit werden konnte, mit den Worten zusammen: *καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν*. Wer die Urheberin davon war, dass Jesu Wunsch nach Verborgenheit vereitelt wurde, bringt er v. 25ª, während erst mit Mc. 7, 25ᵇ = Mt. 15, 25 der Eintritt des Weibes in das Haus, das Jesus zur Herberge und zum Ort der Verborgenheit erwählt hatte, erzählt wird.

In jenes auf der Strasse vor dem Eintritt in das Haus erfolgte Gespräch gehört nun das Wort Mt. 15, 24, zu welchem bei Epiphanius zwei so interessante Parallelen sich finden. Nach denselben hätte Jesus das ganze Israel (*οἶκος Ἰσραήλ*) als צאן אבדת bezeichnet. Aber offenbar haben wir in dem Singular *τὸ πρόβατον* nur eine ungeschickte Version von צאן zu erkennen, durch welche Übersetzung der Collektivbegriff צאן im Griechischen nicht so zum adäquaten Ausdruck gelangte wie in der canonischen Version *τὰ πρόβατα*. Die Varianten *ἀπόλλυσθαι* = *πλανᾶσθαι* als Übersetzungsvarianten von אבד wechseln auch sonst sowohl in den alttestamentlichen als in den evangelischen Texten. Vgl. zu Lc. 19, 10 und Lc. 15, 4. Ebenso erklärt sich die zweimal bei Epiphanius vorkommende Variante: *ἦλθον* = *ἀπεστάλην* durch das hebräische Quellenwort: בָּאתִי. Vgl. Lc. 4, 43: *ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην* = Mc. 1, 38: *εἰς τοῦτο ἐξῆλθον* = לְזֹאת בָּאתִי Dazu Ezech. 30, 11: מוּבָאִים = *ἀπεσταλμένοι* LXX.

Mt. 15, 25. 26 = Mc. 7, 27.

a. Hom. Clem. II, 19. p. 26, 33.

ὁ δὲ ὑφ' ἡμῶν ἀξιωθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη, ἐοικότα κυσὶν διὰ τὸ διαφόροις χρᾶσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν, ἀποδεδομένης τῆς κατὰ γῆν βασίλειον τραπέζης τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ.

b. Mt. 15, 25, 26.

ἡ δὲ [προσ]ελθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα· κύριε, βοήθει μοι. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔξεστιν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.

c. Mc. 7, 27.

καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα· οὐ

γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.

d. Tertull. de oratione c. 6.

Ita et exemplis inculcat et parabolis retractat, cum dicit Numquid panem filiis pater aufert et canibus tradit?

Den hebräischen Quellentext kann man weiter in folgenden synonymen Varianten verfolgen: *ἀξιοῦν* (Hom.) = *ἐρωτᾶν* (Mt. 15, 23) von den Jüngern = בָּקַשׁ, (vgl. *πρὶν αὐτὸν ἀξιώσητε* Hom III, 55 p. 51, 24 = *πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν* Mt. 6, 8), ferner *προσκυνεῖν* (Mt. 15, 25) = *προσπίπτειν πρὸς τοὺς πόδας* (Mc. 5, 25b) = הִשְׁתַּחֲוָה, (Weiss, welcher auf keine verschiedenen Übersetzungstypen der vorcanonischen Quelle reflektiert, weist Marcus S. 257 Anm. 1 auf die Umschreibungen des *προσκυνεῖν* hier, wie Mc. 1, 40; 5, 22 hin; aber gerade aus diesen Beispielen wird es evident, dass der Übersetzungstypus, welchem der erste Evangelist folgte, das הִשְׁתַּחֲוָה hebraisierend mit *προσκυνεῖν* wiedergiebt, während die andern beiden Evangelisten Lc. 5, 12 *πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον* = Mc. 1, 40 *γονυπετεῖν* [= Mt. 8, 2 *προσκυνεῖν*], ebenso Lc. 8, 41 *πίπτειν παρὰ τοὺς πόδας* = Mc. 5, 22 *πίπτειν πρὸς τοὺς πόδας* [= Mt. 9, 18 *προσκυνεῖν*] das הִשְׁתַּחֲוָה nicht mit der wörtlichen orientalisierenden Version, sondern mit gräcisierender Umschreibung wiedergeben, dass also an dieser Stelle wie hier ein hebräischer Quellentext zu Grunde liegt), ebenso *οὐκ ἔξεστιν* (Hom., Mt.) = *οὐ γάρ ἐστιν καλόν* (Mc.) = לֹא טוֹב, auch *κυνάρια* (Mt., Mc.) = *κύνες* (Hom.) = הַכְּלָבִים, endlich *τέκνα* (Mt., Mc.) = *υἱοί* (Hom.) = בָּנִים. Weiss hält nun die Worte Mc. 7, 27a: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα* für eine reflektionsmässige Änderung, welche der zweite Evangelist ex suis angebracht habe und verweist dabei auf Röm. 1, 16 *τῷ Ἰουδαίῳ πρῶτον*. Holsten und Andere erkennen in denselben Parallelen einen Beweis von dem Einfluss des Paulinismus auf die Gestaltung der canonischen Evangelien. Wer aber den in diesen Untersuchungen beobachteten quellenkritischen Grundsätzen gefolgt ist, der wird nichts anderes erwarten, als dass das Quellenverhältnis umgekehrt dargestellt werde und dass gemäss der Abhängigkeit des Paulinismus von der vorcanonischen Evangelienquelle auch das paulinische *πρῶτον* (vergleiche nicht nur Röm. 1, 16, sondern auch Act. 13, 46), welches die ganze Missions-

weise des Paulus beherrscht hat, von dem *πρῶτον* in Mc. 7, 27 abzuleiten sei, dass mithin der im ersten Evangelium weggelassene Satz: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα* aus der vorcanonischen — schon von Paulus benutzten — Quelle stamme, wonach Jesus die Mission unter Israel als das zeitliche *πρῶτον* aller Mission hingestellt, damit aber auch indirekt auf die Heidenmission hingewiesen habe. (Vergleiche das über die drei Stufen der von Jesus befohlenen Mission Gesagte auf S. 119). In den judenchristlichen Homilien ist — was nicht befremden kann — dieser ursprüngliche Sachverhalt noch mehr verwischt als in dem judenchristlichen ersten Evangelium. — Ganz abweichend ist der Text bei Tertullian.

Mt. 15, 27. 28 = Mc. 7, 28. 29.

a. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 59.
matre Chananitide dicente: Et canes satiantur.

b. Hom. Clem. II, 19. p. 26, 36.
ἡ δὲ τοῦτο ἀκούσασα καὶ τῆς αὐτῆς τραπέζης ὡς κύων ψιχίων ἀποπιπτόντων συνμεταλαμβάνειν βουλομένη, μεταθεμένη ὅπερ ἦν, τῷ ὁμοίως διαιτᾶσθαι τοῖς τῆς βασιλείας υἱοῖς τῆς εἰς τὴν θυγατέρα, ὡς ἠξίωσεν, ἔτυχεν ἰάσεως.

c. Mt. 15, 27. 28
ἡ δὲ εἶπεν· ναί, κύριε· καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν. τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

d. Mc. 7, 28. 29.
ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· ναί, κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων. καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον. καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.

Auch hier bleibt die Relation der Clementinen, die übrigens am Schluss völlig auseinander fliesst und vom Urtext nur einige Reste beibehält, der Version *κύων* (= *κυνάριον*) treu. Im

übrigen benützt sie das Compositum *ἀποπίπτειν* für das canonische Simplex *πίπτειν* = נָפַל und nähert sich schliesslich mit dem Ausdruck *θυγάτηρ* (= *παιδίον* Mc.) und *ἰάσεως* (= *ἰάθη* Mt.) dem Typus des ersten Evangelisten. (Vgl. auch Hom. III, 20 p. 27, 6: *τῆς ἰαθείσης θυγατρός*.) Der Text des Ephraem: Et canes satiantur knüpft in noch bemerkbarerer Weise als der canonische Text durch das satiantur an das *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα* Mc. 7, 27ª an und bringt das *ναί, κύριε* erst recht zum Verständnis: Du hast Recht, Herr, denn erst werden die Kinder gesättigt, dann werden auch (*καὶ τὰ κυνάρια*) die Hündlein unter dem Tische satt. Aber abgesehen davon, so ist auch der canonische Matthäustext mit seinem *ναί, κύριε, καὶ γάρ* in präciser Weise erst begründet, wenn der von dem ersten Evangelisten weggelassene Satz *ἄφες πρῶτον κτλ.* im Urtext nicht gefehlt und man nicht zu übersetzen nöthig hat: „aber doch", wenn man also nicht mit dem Cod. Cantabr. und etlichen Italae in Mc. 7, 28 ein *ἀλλὰ* hinein corrigiert. — Mit sämmtlichen syrischen Übersetzungen, voran dem Syrer Curetons, hat das arabische Diatessaron nach Ciasca zu den Worten: canes etiam edunt de micis, quae cadunt de mensa dominorum suorum — den Zusatz: et vivunt.

Mt. 15, 39 = Mc. 8, 10.

a. Mt. 15, 39.
καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια Μαγαδάν.

b. Cod. Cantabr. Mc. 8, 10.
καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς, καὶ αὐτὸς ἀνέβη εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια Μελεγαδά [D²: *Μαγαδά.*].

c. Mc. 8, 10.
καὶ εὐθὺς ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά.

Es herrscht ein eigenthümliches Dunkel über diesen Ortsbestimmungen, sowie eine Unsicherheit in den Handschriften. Nach Eusebius und Hieronymus las man auch an der Marcus-Stelle nicht wie die jetzigen besten Codices haben: *Δαλμανουθά*, sondern Magedan = *Μαγαιδάν*. Vergleiche Eus. Onom. p. 270,

13—272, 2: *Μαγεδάν, εἰς τὰ ὅρια Μαγεδὰν ὁ Χριστὸς ἐπεδήμησεν, ὡς ὁ Ματθαῖος· καὶ ὁ Μάρκος δὲ τῆς Μαγαιδὰν μνημονεύει. καί ἐστι νῦν ἡ Μαγαιδανὴ περὶ τὴν Γερασαν*, und Hieronymi de situ et nominibus locorum hebraic. liber p. 141, 19—22: Magedan, ad cuius fines Matthaeus evangelista scribit dominum pervenisse. sed et Marcus eiusdem nominis recordatur. nunc autem regio dicitur Magedena circa Gerasam. Ebenso las der Korrektor des Cod. Cantabr. D^2 *Μαγαδά*, auch Cod. Colbertinus, während die ältere Niederschrift des Codex D das sicherlich falsche *Μελεγαδά* angab. Vielleicht lichtet sich das Dunkel in der Weise, dass *Δαλμανουθά* der Name der Örtlichkeit war, um die es sich handelte, eine Örtlichkeit, welche in der Landschaft Magada gelegen war. Zu *ὅρια* = *μέρη* = גְּבוּלוֹת vgl. das zu Mt. 15, 21 Bemerkte. Nestle macht noch aufmerksam, dass laut ZDPV 14, 82 Gildemeister einen Fascikel über Dalmanutha hinterlassen und dass in demselben Bande Röhricht (Karten und Pläne) darüber zu vergleichen ist.

Mt. 16, 17.

a. Hom. Clem. Ep. Clem. ad Jac. 1. p. 6, 11.
ᾧ πρώτῳ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ἀπεκάλυψεν, ὃν ὁ Χριστὸς εὐλόγως ἐμακάρισεν.

b. Hom. Clem. XVI, 15. p. 156, 14.
υἱὸν δὲ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα διακοσμήσαντος τὸν εἰπόντα αὐτὸν εὐλόγως ἐμακάρισεν.

c. Hom. Clem. XVII, 18. p. 167, 8—13.
οὕτως γὰρ κἀμοὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεκαλύφθη ὁ υἱός. διὸ οἶδα, τίς δύναμις ἀποκαλύψεως, ἀφ' ἑαυτοῦ μαθών. — τὸν δὲ μακαρίσαντά με μηνῦσαί μοι τὸν ἀποκαλύψαντα πατέρα εἶναι.

d. Hom. Clem. XVII, 19. p. 168, 1.
ἢ εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις, θεοῦ τοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστὸν κατηγορεῖς καὶ τοῦ ἐπὶ ἀποκαλύψει μακαρίσαντός με καταφέρεις.

e. Just. Dial. c. Tryph. 100. p. 327 B.
καὶ γὰρ υἱὸν θεοῦ, Χριστόν, κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα αὐτόν, ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Σίμωνα πρότερον καλούμενον, ἐπωνόμασε Πέτρον.

f. Cassian. c. Nest. III, 13, 1. p. 278.

beatus es, inquit, Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed spiritus patris mei, qui in caelis est.

g. Mt. 16, 17.

μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Die Quellenkritik in Bezug auf Mt. 16, 17—19 ist mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft und wird mit den Mitteln einer lediglich innercanonischen und deshalb vorzugsweise subjektiven Kritik zu sicheren Resultaten nicht führen. Es ist, wenn irgendwo, so hier die Anwendung der Grundsätze einer objektiven Quellenkritik und daher die Herbeiziehung der aussercanonischen Parallelen und deren Abwägung erforderlich.

B. Weiss erklärt v. 19 mit Bestimmtheit für einen Zusatz des ersten Evangelisten, der auch sonst den Petrus besonders gern hervorhebe, und der das Mt. 18, 18 an seiner originalen Stelle befindliche, auf die gesammte Jüngerschaft bezügliche Herrenwort auf den von ihm bevorzugten Petrus in prägnanter Weise übertragen habe. (Weiss, Matthäus 394. Anm. 1.) Die Möglichkeit, dass dies mit Mt. 16, 18 ebenso, ja noch in viel höherem Maasse der Fall sein könne, dass auch hier echte Herrenworte aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang entfernt und in neue Verknüpfung gebracht sein möchten, um dem Petrus eine der Tendenz des ersten Evangelisten entsprechende Praeponderanz vor den andern Jüngern zu verleihen, scheint Weiss nicht in Betracht gezogen zu haben. Er erklärt vielmehr, dass, wie v. 17, so auch v. 18 aus der vorcanonischen Quelle entlehnt sei.

Was nun v. 17 anlangt, so bestätigen alle objektiven Indicien die Annahme von Weiss vollauf. Sowohl Justin als der Redaktor der Clementinen haben die Worte gekannt und verwendet. Auch wird es in Citat e klar, dass Justin die Seligpreisung des Petrus im Zusammenhang mit dem Petrusbekenntnisse gelesen hat. Dasselbe gilt von den Citaten in den Clementinen. Vergleiche namentlich das Citat b. Und vor diesen beiden Schriftstellern ist es bereits Paulus gewesen, welcher Gal. 1, 15. 16 das betreffende Herrenwort benützt hat. Zwar klingt (vgl. namentlich *εὐδόκησεν* mit *εὐδοκία ἐγένετο*) auch das

verwandte Herrenwort Lc. 10, 21. 22 = Mt. 11, 25—27 gleichzeitig mit an, aber dass das *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί* nicht blos auf das *ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* in Mt. 11, 27 = Lc. 10, 22, sondern auch und noch präciser auf das Herrenwort Mt. 16, 17 sich bezieht, wird aus der Vergleichung von *σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι* mit Gal. 1, 17: *εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι* evident. Zu *σὰρξ καὶ αἷμα* kann noch Joh. 1, 13 verglichen werden. Bei der völlig isoliert dastehenden Lesart Cassians: sed spiritus patris mei sc. revelavit tibi — wird man doch an 1. Cor. 2, 10: *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ* — erinnert.

Mt. 16, 18.

a. Carthaginiense Concilium sub Cypriano septimum, a. 256. habitum. Sententia XVII. Routh III, 120.
Fortunatus a Tuchabori dixit: Jesus Christus Dominus et Deus noster, Dei patris et creatoris filius, super petram aedificavit ecclesiam suam non super haeresim.

b. Epiph. Haer. XXX, 24. p. 148 D.
Ἰωάννης δὲ εὐθὺς . . . . . καὶ πύλαι Ἅιδου μὴ κατισχύουσαι τῆς πέτρας καὶ ἧς ἐπ' αὐτῆς οἰκοδομηθείσης ἁγίας θεοῦ ἐκκλησίας κτλ.

c. Const. VIII, 10. p. 245.
διατηρήσῃ [sc. *τὴν ἐκκλησίαν*] *μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος τεθεμελιωμένην ἐπὶ τὴν πέτραν.*

d. Epiph. Haer. LVI, 3. p. 479 B.
οὐδὲ γὰρ κατισχύσει πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας πίστιν, ἐπειδήπερ ἐπὶ τὴν πέτραν ᾠκοδόμηται, καὶ πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς, ὡς ἐπηγγείλατο αὐτῇ ὁ ἅγιος θεὸς λόγος.

e. Epiph. Haer. LXXX, 11. p. 1077 C.
πόλις δὲ ἁγία θεοῦ καὶ πίστις καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας καὶ πέτρα στερεά, ἐφ' ἧς πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχύσουσιν.

f. Eus. Praep. ev. I, 3, 11.
διὰ μίαν ἐκείνην, ἣν αὐτὸς ἀπεφήνατο λέξιν εἰπών· ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν. καὶ πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.

g. Eus. in Psalm. 17, 15. 16.
θεμέλιον δὲ αὐτῆς πρῶτον μὲν τὴν ἀρραγῆ καὶ στερεὰν[1] *πέτραν, ἐφ' ᾧ ᾠκοδόμηται* [sc. *ἡ ἐκκλησία*] *κατὰ τό· ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.*

h. Eus. Laus Const. XVII, 8.
περὶ δὲ τῆς αὐτοῦ ἐκκλησίας· ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.

i. Eus. in Psalm. 59, 11; in Psalm. 67, 34—36; in Js. 28, 16; 49, 16; 33, 20 u. ö. Dieselbe Lesart ohne *ταύτην* und ohne Bezugnahme auf Petrus den Apostel.

k. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 14. p. 153.
Et respondit: Beatus es Simon. Et portae inferi te non vincent, i. e. quod non destruetur fides.

l. Ephraem Syr. Comm. in Jsaiam c. 54, 17. Hymni et Sermones II, 156 ed. Lamy.
vectes inferni non praevalebunt adversus te.

m. Hom. Clem. Ep. Clem. ad Jac. 1. p. 6, 8.
Σίμων, ὁ διὰ τὴν ἀληθῆ πίστιν καὶ τὴν ἀσφαλεστάτην αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας ὑπόθεσιν τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος εἶναι ὁρισθείς.

n. Hom. XVII, 19. p. 167, 36.
στερεὰν πέτραν ὄντα με, θεμέλιον ἐκκλησίας.

o. Pseudo-Cypr. de aleatoribus. c. 1. p. 13. ed. Harnack.
originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus.

p. Tertull. de pudicitia c. 21.
Si quia dixerit Petro dominus: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam.

q. Orig. ap. Eus. H. E. VI, 25, 8. p. 226, 1.
Πέτρος δὲ, ἐφ' ᾧ οἰκοδομεῖται ἡ Χριστοῦ ἐκκλησία, ἧς πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχύσουσι.

---

1) Hierzu vgl. 2. Tim. 2, 19: *ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν.*

r. Eus. de resurr. 2. (Migne VI, 1111).
Dicit Petro: Tu es Petrus, et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. [Griechisch Dem. ev. VII, 5, 87 u. öfter ebenfalls der canonische Text.]

s. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 154.
Tu es petra, illa petra, quam erexit, ut Satanas in eam offenderet.

t. Mt. 16, 18.
κἀγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.

Wenn in Bezug auf v. 17 der Weiss'schen Quellenkritik zugestimmt werden muss, so liegt die Sache in v. 18 umgekehrt. Man erwäge folgende Instanzen:

Erstlich müsste für jeden, welcher Paulus von den Worten und der Lehre Jesu auch nur auf dem Wege mündlicher Tradition abhängig sein lässt, das Verhalten des Paulus gegen Simon Petrus, wie es authentisch von Paulus selbst Gal. 2 geschildert ist, geradezu unbegreiflich sein, falls in der apostolischen Urkirche ein Wort des Herrn bekannt gewesen wäre, welches dem Simon einen solchen Vorrang vor den Aposteln einräumt und eine solche einzigartige grundlegende Bedeutung für den Bestand der Kirche zuerkennt, als es in Mt. 16, 18 geschieht. Ein solches Wort, wenn es einmal gesprochen gewesen wäre, hätte in der Urkirche niemals vergessen werden können, sondern hätte in entscheidender Weise die Entwickelung der apostolischen Zeit bestimmen und die übrigen Apostel von Petrus, als dem eingesetzten Testamentsvollstrecker Jesu, abhängig machen müssen. Nun nennt Paulus zwar Gal. 2, 9 *Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης* als *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι.* Aber gerade die Weise, wie er dies thut, indem er nur von einem *δοκεῖν* redet und noch mehr dadurch, dass er den Kephas auf Eine Linie mit Jakobus an erster Stelle hervorhebt, beweist seine völlige Unbekanntschaft mit einer angeblichen Praerogative des Petrus, welche gerade diesem Apostel eine einzigartige und dominierende Stellung unter der Apostelschar kraft eines Herrenwortes zugewiesen hätte.

Vollends aber zweitens, wenn man eine schriftliche Quelle

für die Kenntniss der Herrenworte von Seiten des Apostels anerkennt, so würde es ganz unbegreiflich sein, dass Paulus eine zeitweilige offene Opposition gegen Petrus hätte durchführen und seinen Feinden gegenüber hätte rechtfertigen können, wie er es Gal. 2, 10 ff. gethan, ohne in irgend einer Weise mit dem bezüglichen Herrenworte sich auseinanderzusetzen. Und solches wäre um so auffallender, als Paulus, der gerade im Galaterbrief Gal. 1, 15. 16 seine Bekehrung im Anschluss an das dem Petrus gesagt gewesene Herrenwort Mt. 16, 17 in so ergreifender Weise schildert, das unmittelbar darauf gefolgte Herrenwort Mt. 16, 18 unterschlagen und den angeblichen Primat des Petrus in offener Opposition gegen den Herrn selbst ignoriert haben müsste.

Es kommt drittens dazu, dass in der gesammten Literatur des zweiten Jahrhunderts, also gerade in einer Zeit, wo die Kämpfe zwischen dem Paulinismus und dem Judenchristenthum einen so breiten Raum einnahmen, das betreffende Herrenwort, welches wir jetzt Mt. 16, 18 lesen, nirgends citiert ist, auch von den judenchristlichen Clementinen, auch von Justin nicht, obwohl in beiden Schriftencomplexen die Bekanntschaft mit Mt. 16, 17 vorhanden ist. (Wie die zweifache scheinbare Anspielung auf Mt. 16, 18 in den Clementinen (sub litera m) zu beurtheilen ist als ein Zeugniss gegen das Vorhandengewesensein jenes Wortes, darüber siehe das Folgende.) Jedenfalls ein wörtliches Citat von Mt. 16, 18, welches für die Tendenz der Clementinen doch so wichtig gewesen wäre, liegt in dieser Schrift nicht vor.

Wenn somit wichtige und entscheidende Instanzen die Worte Mt. 16, 18 in der Gestalt, wie sie in dem jetzigen Texte des ersten Evangeliums zu lesen sind, als nicht aus dem Urevangelium oder den Logia stammend documentieren, so ist aber mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, dass dieselben auch dem Texte des ersten canonischen Evangeliums, wie derselbe im zweiten Jahrhundert überliefert wurde, fremd gewesen seien. Denn wenn der Redaktor der Clementinen und Justin, die doch nachweisbar das erste canonische Evangelium kannten, den Text des Herrenwortes Mt. 16, 18 nicht anführen, obwohl sie den vorangehenden Vers 17 kennen und verwenden, so ist in diesem Falle das argumentum e silentio entscheidend gegen das Vorhandensein jenes Wortes wie in der Evangelientradition über-

haupt, so im jetzigen ersten canonischen Evangelium besonders. Vgl. noch Just. Dial. c. Tryph. c. 113. p. 341 A: *πέτρα ὁ Χριστός*. Bei Justin kommt dabei namentlich der Umstand noch in Betracht, dass er da, wo er auf das Petrusbekenntniss und die daraufgefolgte Seligpreisung des Petrus Mt. 16, 16. 17 reflektiert, diesen Apostel lediglich als *ἕνα τῶν μαθητῶν* einführt und dabei deutlich auf das Apostelverzeichniss Lc. 6, 14 = Mc. 3, 16 = Mt. 10, 1 Bezug nimmt, während eine solche Redeweise in Betreff des Simon Petrus gerade an dieser Stelle wie überhaupt die nur zweimalige Erwähnung des Petrus in den Justinschen Schriften durchaus unerklärlich wäre, falls er den Primat des Petrus und das darauf bezügliche Herrenwort Mt. 16, 18 gekannt hätte. Es ist mit Bestimmtheit also anzunehmen, dass in dem von Justin benützten Exemplar des ersten canonischen Evangeliums Mt. 16, 18 gefehlt hat.

Dasselbe muss aber auch in demjenigen Exemplare des ersten canonischen Evangeliums der Fall gewesen sein, welches den bezüglichen Citaten in den Clementinen zu Grunde lag. Denn wie hätte derjenige Schriftencomplex, welcher vorzugsweise den Namen des Petrus als sein Schibboleth betrachtet, und in welchem der Person des Petrus gerade eine solche dominierende Stellung zugewiesen ist, wie sie in dem jetzigen Texte Mt. 16, 18 ausgesprochen vorliegt, diesen Wortlaut verschweigen können, wenn er damals schon vorhanden gewesen wäre? Zwei scheinbare Anklänge an Mt. 16, 18 sind da (ht. m), auch Mt. 16, 19 ist, wenngleich noch nicht in der jetzigen canonischen Gestalt, vorhanden (vgl. die Erläuterung zu 16, 19), aber der Wortlaut von Mt. 16, 18 fehlt. Und die beiden erwähnten Anklänge beweisen, dass er wirklich gefehlt hat. Denn in der Epist. Clem. ad Jac. ist Petrus als *τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος*, also nicht, wie es Mt. 16, 18 lautet: *ἡ πέτρα* (*τῆς ἐκκλησίας*), bezeichnet und ebenso nennt sich Petrus selbst Hom. XVII, 19 *τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος*. Wenn aber davor die Worte stehen: *στερεὰν πέτραν ὄντα με*, so ist das Prädikat *στερεά* wiederum nicht Mt. 16, 18 zu lesen, vielmehr entstammt dieser Ausdruck dem A.T. Vgl. Dt. 32, 13 f.: מַחֲלָמִישׁ צוּר = *ἐκ στερεᾶς πέτρας* LXX; namentlich Jes. 50, 7: כַּחֲלָמִישׁ = *ὡς στερεὰν πέτραν*. Man erblickt also hier den späteren Text von Mt. 16, 18 in den ersten Stadien seiner Entstehung;

die judenchristlichen Clementinen sind vielleicht seine erste Geburtsstätte, aber gekannt in seiner jetzigen Gestalt war er von den Redaktoren derselben noch nicht.

Aber auch Irenaeus scheint ihn nicht gekannt zu haben. Dieser bedeutendste Repräsentant des katholischen Christenthums am Ausgang des zweiten Jahrhunderts, citiert III, 18, 4 den Text von Mt. 16. 13 ff. Er erwähnt daselbst die Frage des Herrn v. 13, das Bekenntniss des Petrus v. 16, Petri Seligpreisung aus des Herrn Munde v. 17, um von da sofort auf v. 21 mit den Worten: Ex eo enim, inquit, coepit demonstrare etc. überzuspringen. Wäre des Irenaeus Schweigen über Mt. 16, 18 an sich schon im höchsten Grade auffallend, wenn der jetzige canonische Text ihm bekannt gewesen wäre, so wird dieses Schweigen gerade hier ein sicheres Indicium für die Entstehung der Textgestalt von Mt. 16, 18 erst in der nach-irenäischen Zeit.

Ferner auch sein alexandrinischer Zeitgenosse, der citatenreiche Clemens, der so viel aussercanonische bzw. apokryphische Tradition über die Person des Petrus zu berichten weiss, dem wir werthvolle Excerpte aus der Praedicatio Petri und aus der Apocalypsis Petri verdanken, hat in seinen uns erhaltenen Schriften nicht ein einziges Mal Gelegenheit genommen, Mt. 16, 18 zu erwähnen.

Und selbst die pseudocyprianische Schrift de aleatoribus welche in cap. I unter anscheinender Bezugnahme auf Mt. 16, 18 die Ansprüche des römischen Bischofs so frühzeitig formuliert hat, giebt bei näherem Zusehen wohl den Text von Mt. 16, 19, nicht aber von v. 18. Es verhält sich mit dieser Schrift ganz ähnlich wie mit den Clementinen. Nur dass die potestas solvendi ac ligandi nicht blos Petro, sondern in Petro (in superiore nostro) bereits der vicaria domini sedes in Rom übertragen ist. Wenn nun aber der Verfasser dabei hinweist auf „originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam", so weicht der Ausdruck fundare = θεμελιοῦν ebenso wie der θεμέλιος τῆς ἐκκλησίας in den Clementinen von dem canonischen πέτρα und dem οἰκοδομήσω ab. Die Textgestalt von Mt. 16, 18 ist also auch hier am Anfang des 3. Jahrhunderts noch nicht zu ihrer endgiltigen canonischen Fixation gelangt gewesen. Wenn nun gleichwohl um ohngefähr dieselbe Zeit bei Tertullian und Origenes zum ersten Male

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

der canonische Text mit dem *πέτρα* und dem aedificare = *οἰκοδομεῖν* zu Tage tritt, so weisen uns gerade diese Varianten auf die eigentliche Quelle von Mt. 16, 18 hin.

Es verhält sich nämlich mit v. 18 ebenso wie mit Mt. 16, 19. Es sind an sich nicht unechte Herrenworte, sondern sie sind nur von ihrer ursprünglichen Stelle hinweggerückt und in einen neuen Zusammenhang gebracht, welcher der judenchristlichen Tendenz des ersten Evangeliums entspricht.

Die Varianten *θεμέλιος*, *θεμελιοῦν* = *οἰκοδομεῖν* weisen nämlich hin auf den Schluss der Bergpredigt, wo von dem *ἄνθρωπος* die Rede ist, welcher sein Haus auf den Fels (*ἐπὶ τὴν πέτραν*) baut (*ᾠκοδόμησεν* Mt. 7, 24) und guten Grund legt (*ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν* Lc. 6, 48) — eine Stelle, welche auch Paulus und zwar nach dem lukanisch-paulinischen Übersetzungstypus (*θεμέλιον τέθεικα* 1. Cor. 3, 10 — *θεμέλιον ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι* 1. Cor. 3, 11) im christologischen Sinne verwerthet hat, gleichsam zur Verwahrung im Voraus gegen die Meinung, dass je ein Mensch als *θεμέλιος τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet werden könnte, und zum weiteren Zeugniss dafür, dass Paulus in der That kein Herrenwort gekannt hat, welches seinen Mitapostel als die *πέτρα* oder den *θεμέλιος τῆς ἐκκλησίας* nannte. Man vgl. hierzu das Citat aus den Constitutionen, wo die Kirche schlechtweg als *τεθεμελιωμένη ἐπὶ τὴν πέτραν* ohne jegliche Bezugnahme auf Petrus bezeichnet wird. Ebenso ist zu vergleichen die Verwendung des *θεμέλιος* in dem Pastor des Hermas, wie sich dieselbe durch Sim. IX, 4, 2; 5, 3: 12, 1; 14, 6; 15, 4 hindurchzieht. Hier wird der Sohn Gottes als die *πέτρα* bezeichnet. Vgl. Sim. IX, 12, 1: *ἡ πέτρα, φησίν, αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστί.*

Wenn man in denjenigen judenchristlichen Kreisen, welche nicht den Namen des Jakobus des Gerechten, sondern des Simon Petrus zu ihrem Schibboleth erhoben hatten, die diesem Apostel beigelegte Praerogative auf ein Herrenwort gründen wollte, so lag der erwähnte Schluss der Bergpredigt mit seiner Bezugnahme auf die *πέτρα* als den *θεμέλιος τῆς ἐκκλησίας* um so näher, als ja der Herr selbst es gewesen war, welcher seinem Apostel unter Bezugnahme auf die *πέτρα* den Beinamen כֵּיפָא = *Πέτρος* gegeben hätte. Vgl. Lc. 6, 14. Mc. 3, 16. Joh. 1, 43. So waren die Elemente, aus denen sich die Textgestalt von Mt.

16, 18 allmählich ausgebildet hat, durchaus echten Herrenreden entnommen. Die Übertragung derselben aber speziell auf die Persönlichkeit des Petrus an dieser Stelle ist in v. 18 ebenso das Werk eines späteren Redaktors gewesen, wie dieser selbe Vorgang in v. 19 unter Vergleichung von Mt. 18, 18 zu beobachten ist. Doch muss auch noch die Möglichkeit statuiert werden, dass der wesentliche Text von Mt. 16, 18, nur ohne jegliche Bezugnahme auf Petrus, also in der Fassung, wie sie bei Eusebius sehr häufig hervortritt (vgl. die Citate unter f, g, h, i), sowie die Epiphanius-Citate (b. d, e) und nicht minder das Votum des Bischofs Fortunatus (a), d. h. mit Weglassung der Worte: *σὺ εἶ Πέτρος*, und mit Weglassung des *ταύτῃ* vor *πέτρᾳ* — als ein altes urevangelisches Herrenwort vorhanden gewesen ist, als ein Wort, in welchem Jesus — analog dem am Schlusse der Bergpredigt gebrauchten Bilde — von der Auferbauung seiner Kirche auf Felsengrund und von ihrem siegreichen Bestand gegenüber den Hadespforten geredet hatte. Es wäre dann anzunehmen, dass dieses Wort ganz so wie Mt. 16, 19 aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen, an dieser Stelle Mt. 16, 18 auf Petrus angewendet und dem jetzigen Contexte des ersten canonischen Evangeliums von einem späteren Redaktor einverleibt worden sei. Doch s. dagegen das Folgende und die völlig abweichende Citation bei Ephraem Syrus. Dass nämlich die Textgestalt von Mt. 16, 18 auch nach ihrer canonischen Fixierung noch lange geschwankt hat, zeigen nicht nur die Varianten bei Eusebius, welcher, wie bereits erwähnt, sehr oft das pointierende *ταύτην* weglässt und nur die allgemeine Fassung von der Felsengründung festhält, sondern noch mehr der gänzlich abweichende Text des Ephraem Syrus, woraus hervorgeht, dass bis in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts hinein die Textschwankungen von Mt. 16, 18 noch nicht abgeschlossen gewesen sind und dass erst nach dieser Zeit in den canonisch-revidierten Texten der uns erhaltenen griechischen Codices die jetzige Textgestalt zu ihrer Ruhe gekommen ist.

Recapitulierend hat man folgende Punkte festzustellen:

1. Während Mt. 16, 17 im Urevangelium vorhanden war, fehlte v. 18.
2. Aber Mt. 16, 18 fehlte auch in der ältesten Textgestalt des ersten canonischen Evangeliums.

3. Wie der Text von Mt. 16, 18 jetzt vorliegt, war er im ganzen zweiten Jahrhundert — auch noch bei Irenaeus und Clemens Alexandrinus — unbekannt.
4. Die ersten Spuren seiner allmählichen Bildung begegnen uns in den judenchristlichen Clementinen und in der mit römisch-hierarchischen Aspirationen auftretenden Schrift de aleatoribus — also im historischen Gleichschritt mit den judenchristlichen Petrus-Romanen und der Entwickelung der römischen Petrustradition.
5. Die ältesten Zeugen für die fertige canonische Textgestalt von Mt. 16, 18 sind Tertullian und Origenes.
6. Aber noch bis ins vierte Jahrhundert hinein blieb der Text von Mt. 16, 18 schwankend.

Wendt (Lehre Jesu I, 180. 181) hält nach dem Vorgang von Harnack (Zeitschr. f. Kirchengeschichte IV, 484 f., Texte und Untersuchungen I, 3. p. 149 f.) den unter k mitgetheilten Ephraem-Text für original und reconstruiert denselben, indem er Tu es Petrus einfügt, folgendermassen: *μακάριος εἶ Σίμων Βαριωνᾶ· σὺ εἶ Πέτρος, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσίν σου.* Aber diese Reconstruktion ist keine glückliche zu nennen. Denn erstlich wird man Zahn (Forschungen I. 163 f.) darin zustimmen müssen, dass bei Ephraem ein gekürzter Text vorliegt. Es fehlt nach den Worten aus Mt. 16, 17[a]: Beatus es Simon — der sicherlich ursprüngliche (schon allein durch Gal. 1, 16 beglaubigte) Textbestandtheil aus Mt. 16, 17[b]: *ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Und sodann fügt Wendt aus Mt. 16, 18 den Satz: *σὺ εἶ Πέτρος* ein, welcher zwar an sich echt, aber an dieser Stelle gewiss nicht ursprünglich ist. Denn wenn es sich — wie Wendt richtig erkannt hat und wie es nach dem Wortlaut gar nicht anders sein kann — ursprünglich um die Verleihung des Petrusnamens an Simon handelt und wenn dabei Wendt auf Mc. 3, 16: *καὶ ἐπέθηκεν τῷ Σίμωνι ὄνομα Πέτρον* als eine ganz treffende Parallele verweist, so genügt — abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass diese Namengebung dem letzten halben Jahre des Zusammenseins Jesu mit seinen Jüngern angehört haben sollte — die Erinnerung an Joh. 1, 43: *σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ· σὺ*

κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος —, um erkennen zu lassen, dass diese Namengebung in eine viel frühere Zeit gefallen ist, dass mithin diese Worte: *σὺ εἶ Πέτρος* aus einer anderen Stelle des Urevangeliums von dem ersten Evangelisten nach Mt. 16, 18 umgeschaltet worden sind. Nach Ausscheidung dieser Worte wird es sich bei der Reconstruktion von Mt. 16, 18 um die Frage handeln, ob nach *κατισχύσουσιν* mit dem canonischen Texte *αὐτῆς* oder mit Ephraem *σου* zu lesen ist. Im letzteren Falle hatte Mt. 16, 18 nur einen persönlichen Sinn, wobei die Worte: *καὶ ἐπὶ ταύτην τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* ebenfalls als eine Umschaltung des ersten Evangelisten aus Mt. 7, 24 = Lc. 6, 48 zu erkennen sind. Der ursprüngliche Context lautete dann folgendermassen: *μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· κἀγώ σοι λέγω, ὅτι πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσίν σου*[1]). In diesem rein persönlichen Zusammenhang wird dann der Urtext von Mt. 16, 18 zu einer Parallele von Lc. 22, 31. 32a: *Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου.* Im anderen Falle würde das Logion ursprünglich von aller persönlichen Beziehung frei lediglich von der Gründung der Kirche gehandelt und folgendermassen gelautet haben: *ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.* In dieser Textgestalt erscheint das Logion bei Eusebius sehr häufig. Der Standort dieses Logion würde dann ursprünglich nicht in Mt. 16, 18 zu suchen sein, wohin es nur durch die Umschaltung des ersten Evangelisten gerathen wäre. Mag dem sein, wie ihm wolle, gewiss ist, dass eine Praedicierung des Petrus als persönlichen Felsengrundes der Kirche im Urevangelium nicht zu lesen gewesen ist, sowie dass man in Mt. 16, 18 eine besonders brüchige Stelle auch des canonischen Textes vor sich hat.

---

1) Mit diesem Satztheil stimmt — abgesehen von den Varianten der lateinischen Übersetzung — wörtlich überein das unter 1 erst später von mir eingefügte Citat aus Ephraems Jesaias-Commentar, welchen neuerdings Lamy herausgegeben hat.

Mt. 16, 19ª.

a. Pistis Sophia p. 232, 26. ed. Schwartze et Petermann.
Recordamini, me jam dixisse vobis, antequam *εσταυρωσεν* me, me daturum esse vobis claves regni caelorum. Nunc iterum dico vobis, me daturum esse eas vobis.

b. Tertull. de pudicitia c. 21.
tibi dedi claves regni caelestis.

c. Syr. Cur. Mt. 16, 19ª.
σοὶ δώσω τὰς κλεῖς τῶν πυλῶν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.

d. Ephraem Syr. Serm. de Dom. nostr. c. 52. I. 268. ed. Lamy.
dixit Simoni: Tibi dabo claves portarum.

e. Clementina Epitome c. 157. p. 801. ed. Cotelerius.
κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, λέγων, ὁ τὰς τῶν οὐρανῶν κλεῖς δεδωκὼς τῷ ἀποστόλῳ σου Πέτρῳ, καὶ ἅπερ ἀνοίξεις, ἀνέῳχται, εἰπών, καὶ ἅπερ ἂν κλείσῃς, κέκλειστα.

f. Mt. 16, 19ª.
δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.

Wie bereits erwähnt, erklärt Weiss v. 19 für einen Zusatz des ersten Evangelisten. Aber gleichwohl nimmt er zu v. 19 an, dass das Bild von den Schlüsseln des Himmelreichs nicht von dem Redaktor des ersten Evangeliums erfunden, sondern in einem echten Herrenwort ihm gegeben gewesen sei. Beiden Annahmen ist vollkommen zuzustimmen. Wenn aber Weiss das vorauszusetzende Herrenwort in Mt. 23, 13 finden zu können meint, so ist zwar die Congenialität von Mt. 16, 19 mit der an die Pharisäer gerichteten Rede: *κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* und noch mehr mit der Parallele Lc. 11, 52, wo der Evangelist ausdrücklich *τὴν κλεῖδα* oder nach aussercanonischen Texten *τὰς κλεῖδας* nennt (vgl. die Texte dazu), evident; aber die eigentliche Quelle und ursprüngliche Fassung von Mt. 16, 19ª ist damit nicht gegeben. Diese ist vielmehr von der *Πίστις Σοφία* aufbewahrt. Die mit „dixi vobis olim“ oder „me iam dixisse vobis“ oder ähnlichen Formeln eingeleiteten Evangeliencitate dieser Schrift haben stets vorzüglichen Werth und verdienen die höchste Beachtung. So wird es auch hier aus dem Citat

sub a offenbar, dass das Wort von den Schlüsseln des Himmelreichs ursprünglich an sämmtliche Apostel gerichtet gewesen ist. Die Beschränkung dieses Logion auf die Person des Petrus ist das Werk des ersten Evangelisten, ganz ähnlich, wie es in v. 19b der Fall ist. Der Zusatz *τῶν πυλῶν* im Syr. Cur. und bei Ephraem ist vielleicht entstanden unter Bezugnahme auf die *πύλαι ἅιδου* in v. 18, war aber jedenfalls in der syrischen Kirche handschriftlich verbreitet. Vgl. dazu Apoc. 3, 8. Der Wechsel der Tempora: dedi, daturum, *δώσω* stammt aus der Unbestimmtheit der Tempora im hebräischen Urtext. Das Schwanken der Lesart in Mt. 16, 18. 19 zeigt sich auch noch in einem Citat bei Optatus, auf welches mich Harnack hingewiesen hat. Optatus de schism. II, 4 citiert: Tibi dabo claves regni coelorum, et portae inferorum non vincent eas. Der völlig aussercanonische Schlusssatz in der Clementina Epitome ist sichtlich Mt. 16, 19b nachgebildet.

Mt. 16, 19b = Mt. 18, 18.

a. Hom. Clem. Ep. Clem. ad Jac. c. 2. p. 6, 32.
διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς, ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς.

b. Clementina Epitome c. 145. p. 797 ed. Cotelerius.
διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τῆς ἐξουσίας τοῦ δεσμεῖν τε καὶ λύειν· δήσει γαρ ὃ δεῖ δεθῆναι, καὶ λύσει πάντως ὃ δεῖ λυθῆναι.

c. Hom. Clem. III, 72. p. 56, 15.
σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἃ δεῖ λύειν καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν.

d. Pseudo-Cypr. de aleatoribus c. 1. p. 14. ed. Harnack.
et originem authentici apostolatus . . . portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi.

e. Const. VIII, 5. p. 238, 22.
ὥστε ἔχειν ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας κατὰ τὴν ἐντολήν σου, διδόναι κλήρους κατὰ τὸ πρόσταγμά σου, λύειν δὲ πάντα σύνδεσμον κατὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἔδωκας τοῖς ἀποστόλοις.

f. Pistis Sophia. p. 234, 4. ed. Schwartze et Petermann.
Jesus δε dixit iis: ἀμην dico vobis οὐ μονον me καθαριζειν vestra peccata, ἀλλα redditurum esse vos dignos regno mei patris et me daturum esse vobis μυστηριον remissionis peccatorum in terra, ut cui remiseritis in terra, remittant ei in caelis, et quem ligaveritis in terra, ligandus sit in caelis.

g. Hom. Clem. Ep. Clem. ad Jac. c. 6. p. 8, 10.
καὶ οὕτως ἐπακουέτωσάν σου, εἰδότες ὅτι ὁ τῆς ἀληθείας πρεσβευτὴς ὃ ἐὰν δήσῃ ἐπὶ γῆς, δέδεται καὶ ἐν οὐρανῷ, ὃ δ' ἂν λύσῃ, λέλυται.

h. Tertull. de pudicitia c 21.
Quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis.

i. Mt. 16, 19b.
καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

k. Mt. 18, 18.
ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ.

l. Joh. 20, 23.
ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.

m. Cod. Colbert. Mt. 16, 19b. p. 21. ed. Belsheim.
et quaecunque ligaveritis super terram, erunt ligata et in caelis, et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in caelis.

Unter specieller Anwendung auf die Persönlichkeit des Petrus erscheint das Logion Mt. 18, 18 = Mt. 16, 19 in den Homilien (nicht wie Mt. 16, 18 mit unbestimmten Anklängen, sondern) als bestimmtes Herrenwort (vgl. d), und zwar an dieser Stelle auch schon mit den canonischen Ausdrücken δέειν und λύειν, während in den Citaten a und c auch die aussercanonischen Varianten δεσμεῖν und δεσμεύειν auftreten, wobei vorauszusetzen ist, dass die verschiedenen Varianten von den Händen

verschiedener Redaktoren der Pseudo-Clementinen stammen dürften. Auch Tertullian citiert Mt. 16, 19b (wie oben Mt. 16, 19a) unter specieller Anwendung auf die exemte Stellung des Petrus, obgleich die Satzglieder anders als im canonischen Text geordnet sind.

Dass diese petrinische Wendung des Logion Mt. 16, 19b dem ersten Evangelisten angehört, während Mt. 18, 18 die ursprüngliche Gestalt derselben (wie im Cod. Colb. auch zu Mt. 16, 19) erhalten ist, geht aus dem bisherigen Gang der Untersuchung mit Deutlichkeit hervor. Fraglich ist dabei, ob der Ausdruck *ἐξουσία*, welcher in den Clementinen, den Constitutionen und in der Schrift de aleatoribus uns entgegentritt, irgendwie urtextlich begründet sein dürfte. Man beachte, dass auch schon Paulus 2. Cor. 10, 8 von einer durch den Herrn den Aposteln übergebenen *ἐξουσία εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν* redet. In der Pistis Sophia, in welcher diese *ἐξουσία* als *μυστηριον* remissionis peccatorum umschrieben ist, findet sich p. 60 noch folgende Bezugnahme: *ἀμην, ἀμην*, dico vobis, dabo vobis *μυστηρια* omnia *τοπων* omnium mei patris atque omnium *τοπων* primi *μυστηριου*, ut quod receperitis in terra adsumetur in lumen altitudinis, et quod rejeceritis in terra, rejicietur in regno patris mei qui in caelis. — Einen Anklang an unser Logion hat Robinson (The Passion of S. Perpetua, Texts and Studies 1, 2 p. 99) in dem Briefe der gallischen Gemeinde bei Eus. V, 2, 5 in den Worten gefunden: *ἕλνον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα.* Hier tritt uns das aus den Clementinen bekannte *δεσμεύειν* wieder entgegen.

Mt. 16, 27.

a. Hegesippus ap. Eus. H. E. III, 20, 4. p. 93, 6.
ἐλθὼν ἐν δόξῃ κρινεῖ ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ.

b. Hom. Clem. IV, 5. p. 142, 25.
ἕκαστος πρὸς ἃ πράττει τιμῆς ἢ κολάσεως τεύξεται.

c. Epiph. Anaceph. p. 156 CD.
ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ὥς φησιν, ... ἵνα ἕκαστος ἀπολάβῃ πρὸς ἃ ἔπραξεν.

d. Acta Thomae § 28. p. 215. ed. Tischendorf.
αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ αὐτος ἀποδίδωσιν ἑνὶ ἑκάστῳ πρὸς τὰς πράξεις αὐτοῦ.

e. Const. VII, 32. p. 212, 13.
[*καὶ τότε ἥξει*] — *κατακρῖναι τὸν κοσμοπλάνον διάβολον καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.*

f. Mt. 16, 27.
μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.

g. Const. V, 19. p. 152, 11.
ὃς καὶ ἐλεύσεται ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰωνος μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

h. Const. VIII, 12. p. 256, 5.
ἔρχεται [μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως] κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

i. Ephr. Syr. Opp. I, 216 f.
μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθεῖν ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

k. Clem. Rom. II, 1, 1. p. 110, 2. II, 11, 6. p. 128, 3.
οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν . . . . πιστὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐπαγγειλάμενος τὰς ἀντιμισθίας ἀποδιδόναι ἑκάστῳ τῶν ἔργων αὐτοῦ.

l. Syr. Cur. Mt. 16, 27.
μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

m. Polyc. ad Phil. II, 1. p. 112, 14.
ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν.

n. Barn. VII, 2. p. 30, 16.
ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὢν κύριος καὶ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς.

Die Vergleichung der Parallelen des Hegesippus, der Acta Thomae, der Constitutionen, des Epiphanius wie auch des II. Clemensbriefes zeigt deutlich, dass zu Mt. 16, 27 ein älterer

und vollständigerer Quellentext vorhanden gewesen sein muss, welchem die Worte: *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* als organischer Bestandtheil nicht fehlten. War dem so, dann sind die christologischen Aussagen der altrömischen regula fidei — also selbstverständlich mit Ausschluss der später eingeführten Höllenfahrt — allesammt evangelischen Quellen entflossen und sind besonders auch die Worte: *ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* auf das Urevangelium zurückzuführen. Dasselbe gilt dann aber von den Parallelen in den canonischen Lehrschriften: 2. Tim. 4, 1: *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς.* — Act. 10, 42: *αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν.* — 1. Petr. 4, 5: *τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.* Die Worte: *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* gingen, wie namentlich Hegesippus zeigt, den canonischen Worten: *καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* unmittelbar und sinngemäss voraus. Das Zeugniss des Hegesippus ist bei seiner vollständigen Unabhängigkeit von dem canonischen Text Mt. 16, 27 besonders deshalb so bedeutungsvoll, weil es mit seiner aussercanonischen Variante *κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ* mit Bestimmtheit auf einen vorcanonischen hebräischen Text, der in verschiedenen Versionen überliefert war, zurückweist. Gehen schon Mc. 16, 27 die handschriftlich überlieferten Texte in die beiden Varianten *κατὰ τὴν πρᾶξιν* und *κατὰ τὰ ἔργα* auseinander, so ergiebt die Vergleichung aller weiteren (der canonischen und aussercanonischen) Parallelen ein ganzes Register von gleichwertigen Übersetzungsvarianten. Man vergleiche:

κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ — Mt. 16, 27 nach Sin., Sahidische, Koptische, Syrische Versionen, Röm. 2, 6; Apoc. 2, 23. 20, 12; Const., Ephr. Syr.

κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ — Mt. 16, 27 אᶜBCD, Orig., Const.

κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ — Mart. Petri c. 7 p. 90. ed. Lipsius

πρὸς τὰς πράξεις αὐτοῦ — Acta Thomae

πρὸς ἃ πράττει — Hom. Clem.

πρὸς ἃ ἔπραξεν — 2. Cor. 5, 10; Epiph.

κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ — Hegesipp.

Es ist nun klar, dass allen diesen Varianten das hebräische Quellenwort כְּמַעֲשֵׂהוּ oder auch כְּפָעֳלוֹ zu Grunde liegt. Nament-

lich auch *τὰ ἐπιτηδεύματα* wird in den griechischen Übersetzungen des A.T. als Synonymon von *ἔργα* gebraucht. Vgl. z. B. Lev. 18, 3: כְּמַעֲשֵׂה = LXX: *κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα* — Jerem. 17, 10: כְּפִרְי מַעֲלָלָיו = LXX: *κατὰ τοὺς καρποὺς τῶν ἐπιτηδευμάτων αὐτῶν* —. Wir befinden uns also in dem Citate des Hegesippus auf dem Boden der vorcanonischen Quelle, welcher mithin auch der — das Logion Mt. 16, 27 ohnehin sehr gut ergänzende, überdem durch canonische und aussercanonische Parallelen bestätigte — Satztheil: *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* angehört haben wird. Im ganzen A. T. ist diese Wortverbindung unerhört.

Mt. 17, 10—11 = Mc. 9, 12ª.

a. Pistis Sophia. p. 9, 26. ed. Schwartze et Petermann.
Atque dixistis mihi: scriptum est in *γραφῇ*, si Christus venerit adgressus, venit Helias ante eum, et parabit ejus viam. Ego vero (*δε*) quum dixissetis mihi haec, dixi vobis: venit quidem (*μεν*) Helias et paravit res omnes secundum (*κατα*) modum scriptum, et fecerunt ei, sicut voluerunt.

b. Just. Dial. c. Tryph. c. 49. p. 268 BC.
καὶ ὁ ἡμέτερος οὖν κύριος, ἔφην, τοῦτο αὐτὸ ἐν τοῖς διδάγμασιν αὐτοῦ παρέδωκε γενησόμενον, εἰπὼν καὶ Ἠλίαν ἐλεύσεσθαι, καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστάμεθα γενησόμενον, ὅταν μέλλῃ ἐν δόξῃ ἐξ οὐρανῶν παραγίνεσθαι ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

c. Just. Dial. c. Tryph. c. 49. p. 269 A.
διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος Χριστὸς εἰρήκει ἐπὶ γῆς τότε τοῖς λέγουσι πρὸ τοῦ Χριστοῦ Ἠλίαν δεῖν ἐλθεῖν· Ἠλίας μὲν ἐλεύσεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα.

d. Mt. 17, 10—11.
καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες· τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Ἠλίας μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα.

e. Mc. 9, 11. 12ª.
καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· ὅτι λέγουσιν οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· Ἠλίας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα.

Hier ist es an sich klar, dass der griechische Text zunächst von Mt. 17, 10 = Mc. 9, 11 auf hebräische Quellenworte zurückgeht, nämlich auf Mal. 3, 23. 24, wo das Kommen des Elias verkündigt wird zu dem Zwecke: וְהֵשִׁיב u. s. w. = LXX ὃς ἀποκαταστήσει κτλ. Während die canonischen Texte an die Version der LXX sich anschliessen und הֵשִׁיב durch ἀποκαθιστάναι wiedergeben, bietet das Citat der Pistis Sophia die Version parabit. In der Antwort Jesu ist nun die Veränderung der Tempora:

Fut. ἀποκαταστήσει (Justin, Mt.),
Praes. ἀποκαθιστάνει (Mc.),
Perf. paravit (Pistis Sophia)

von entscheidender Bedeutung, die auch verschiedene Erklärungen der Worte involvieren. Die futurische Fassung, welche am stärksten bei Justin ausgeprägt ist (ἐλεύσεται — ἀποκαταστήσει), entspricht der jüdischen Theologie, wonach die Wiederkunft des Elias eschatologisch gedeutet wurde und sie unmittelbar der Parusie des Messias vorausgehen sollte. Dass diese jüdische Auffassung vom Judenchristenthum adoptiert wurde, beweist das judenchristliche Evangelium mit seinem Futurum Mt. 17, 11 und ebenso Capitel 11 der Apocalypse. Denn dass der eine der beiden Zeugen, die nach Apoc. 11, 3 ff. in der Endzeit auftreten sollen, mit Zügen aus der Geschichte des Elias ausgestattet ist, wird allgemein anerkannt[1]). (Unklar ist man nur über den zweiten Zeugen des Apocalyptikers.) Aber gerade dieser judaistischen Auffassung von Mal. 3, 23. 24 ist der Herr entgegengetreten, wenn man seine Antwort nach dem Citat der Pistis Sophia perfectisch nimmt: Elias ist schon gekommen und hat bereits Alles für die Erscheinung des Messias zurechtgebracht und vorbereitet. Nicht eschatologisch, sondern historisch ist die Erfüllung der Mal. 3, 23. 24 gegebenen Weissagung zu fassen. Dass dieses der Sinn Jesu auch hier gewesen ist, zeigen viele Parallelen in seinen Reden, namentlich auch die hier folgenden Verse v. 12. 13. Die letzte in Maleachi geschriebene

1) Vgl. auch Orac. Sibyll. II, 187—189:
Καὶ τόθ' ὁ Θεσβίτης γε, ἀπ' οὐρανοῦ ἅρμα τιταίνων,
Οὐράνιον, γαίῃ δ' ἐπιβάς, τότε σήματα τρισσὰ
Κόσμῳ ὅλῳ δείξει τε ἀπολλυμένου βιότοιο.

Weissagung der alttestamentlichen Prophetie geht auf Johannes den Täufer, in welchem der von Maleachi geweissagte Elias wiedererschienen ist. Mt. 11, 13. 14: *Πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν. Καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.* Er ist der Engel (Mt. 11, 10), welcher Mal. 3, 1 verheissen ist. Während das jüdische Schriftgelehrtenthum alle messianischen Züge der alttestamentlichen Weissagung eschatologisch fasste und nur eine einzige Parusie des Messias anerkannte, hat Jesus einen grossen Theil der messianischen Prophetie der herkömmlichen eschatologischen Deutung entrissen und ihre historische Erfüllung in den Umständen seines Wirkens und seines Leidens aufgezeigt. So ist es auch hier geschehen bei der Weissagung des Maleachi. Dass aber trotzdem die jüdisch-eschatologische Deutung in der Auslegung der Herrenreden wieder Herr wurde, zeigt Justin und das erste canonische Evangelium, im Grunde auch der Marcustext. Denn die Worte Mc. 9, 12a: *Ἠλίας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα* — wollen und können doch nicht anders als futurisch aufgefasst werden, wie auch der Cod. Colbertinus übersetzt: Helias veniens primum restituet omnia. Ebenso ist das Praesens *ἔρχεται* in Mt. 17, 11 futurisch zu fassen, wie auch zwei Itala-Codices (Cod. Brix., Corbej.[2]) dieses Praesens mit venturus est = veniet wiedergeben. Dass daneben die perfektische Fassung paravit (in der Pistis Sophia) sich erhalten hatte, beweist: der hebräische Urtext war so gestaltet, dass bei der Mehrdeutigkeit der hebräischen Temporalformen alle drei Tempora (Praeteritum, Praesens, Futurum) in den Text hineingetragen werden konnten. Denn das sollte doch Niemand leugnen, dass allen diesen Variationen ein gemeinsamer Text zu Grunde lag. Und bei den hebräischen Rückübersetzungen hätte man niemals die Pflicht, beide Texte in Mc. 9, 12a und Mt. 17, 11 identisch zu gestalten, ausser Acht lassen sollen. Es folge hier eine kleine Blumenlese hebräischer Rückübersetzungen.

	Mt. 17, 11.	Mc. 9, 12ª.
	Ἠλίας ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα.	*Ἠλίας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα.*
London 1866	אליהו יבוא בראשונה וישיב את־הכל	אליהו יבא בראשונה וישיב את־הכל
Delitzsch 1882	אליהו בא בראשונה והשיב את־הכל	אליהו בא בראשונה והשיב את־הכל
Delitzsch 1885	אליהו בא בראשונה והשיב את־הכל	אליהו בא בראשונה וישיב את־הכל
Salkinson 1886	אליהו יבא להשיב את־הכל	אליהו יבא ראשונה והשיב את־הכל
Dalman 1892	אליהו יבא (בראשונה) והשיב את־הכל	אליהו בא בראשונה וישיב את־הכל

Ohne Zweifel ist die Delitzsch-Dalmansche Rückübersetzung zu Mc. 9, 12ª diejenige, welche dem Urtext am nächsten kommt, die auch dem Wortlaute von Mt 17, 11 — *ἔρχεται* = בָּא und *καὶ ἀποκαταστήσει* = וְיָשִׁיב — vollkommen genau entspricht. Bei dieser Version aber darf man nur defektiv וישב geschrieben denken und dann בָּא וַיָּשָׁב vocalisieren, so hat man auch den Text der Pistis Sophia: venit et paravit = *ἦλθεν καὶ κατέστησεν.* Selbstverständlich ist dieser Text nach der oben gegebenen Auseinandersetzung als der ursprüngliche zu erachten, als derjenige Text, welcher allein der Meinung des Herrn entsprach, und es ist deshalb die defektive Schreibweise וישב als diejenige des Quellentextes vorauszusetzen, folglich auch die imperfektische Fassung als die grammatisch indicierte zu constatieren. Immerhin war auch die Deutung des וַיָּשָׁב als Futurum möglich und für einen noch in jüdisch-eschatologischen Vorstellungen befangenen Übersetzer naheliegend genug. Ein Rest, ein Symptom des ursprünglichen Sachverhaltes, liegt selbst beim ersten Evangelisten in dem *ἔρχεται* vor; denn wenn die Justinsche Variante *ἐλεύσεται* die ursprüngliche wäre, so müsste nothwendiger Weise יבא übersetzt werden; das Praeteritum בָּא וַיָּשָׁב = venit et paravit — wäre dann ganz unmöglich gewesen. Dass der erste Evangelist seiner judenchristlichen Tendenz entsprechend auch sonst geneigt war, historisch gemeinte Aussprüche Jesu eschatologisch umzudeuten, beweist namentlich Mt. 10, 23 (vgl. oben), wo er der Ankündigung Jesu be-

züglich seines Wiederzusammentreffens mit seinen Jüngern bei ihrer Rückkehr von der Mission in den israelitischen Städten ebenfalls eine eschatologische Wendung gegeben hat.

Wenn manche Ausleger zu Mt. 17, 11 es haben leugnen wollen, dass hier eine eschatologische Wiedererscheinung des Elias unmittelbar vor der Parusie Jesu in den Mund gelegt sei, so schwindet diese Ausflucht bei Justin vollständig. Denn Dial. c. Tr. c. 49. p. 268 BC sagt Justin ausdrücklich: *καὶ ὁ ἡμέτερος οὖν κύριος, ἔφην, τοῦτο αὐτὸ ἐν τοῖς διδάγμασιν αὐτοῦ παρέδωκε γενησόμενον, εἰπὼν καὶ Ἠλίαν ἐλεύσεσθαι· καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστάμεθα γενησόμενον ὅταν μέλλῃ ἐν δόξῃ ἐξ οὐρανῶν παραγίνεσθαι ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὗ καὶ τῆς πρώτης φανερώσεως κῆρυξ προῆλθε τὸ ἐν Ἠλίᾳ γενόμενον πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἐν Ἰωάννῃ*, sodass mithin Elias, wie er bei der Parusie des historischen Jesus in der Person des Täufers dem Messias vorangegangen sei, so bei der eschatologischen Parusie Jesu in Herrlichkeit ebenfalls vorhergehen werde. Und zwar führt Justin diese Erwartung auf die *διδάγματα* Jesu zurück, der gesagt habe: *εἰπὼν καὶ Ἠλίαν ἐλεύσεσθαι.* Von hier aus fällt deutliches Licht auf Mt. 17, 10 ff., wo eben diese Erwartung einer eschatologischen Eliaserscheinung neben dem schon in Johannes dem Täufer verwirklichten Kommen des Elias ausgesprochen wird. Und wenn Jemand fragen wollte: Konnte Jesus so allgemein sagen *κατέστησεν πάντα* im Blick auf den Täufer? — so ist selbstverständlich das *πάντα* dahin zu limitieren: Alles, was zur Vorbereitung auf das Kommen des Messias gehört. Dieselbe Beschränkung des *πάντα* ist ja auch bei der eschatologischen Auffassung nicht zu vermeiden. Eine *ἀποκατάστασις πάντων* im universellen Sinne konnte nur von dem Messias selbst, nicht aber von Elias als seinem Vorläufer erwartet werden. Hier also wollte Jesus sagen: Alles, was zur Vorbereitung meines Kommens erforderlich war, das hat Johannes der Täufer als der wegbereitende Elias gethan; er ist gekommen und hat seine Mission erfüllt. Diese Deutung des Herrenwortes entspricht der vorauszusetzenden Lesart: בָּא וַיָּשָׁב. Nur ein tendenziöser Interpret konnte das defective Imperf. historicum וישב als Futurum fassen. Der Urheber des hebräischen Textes, der in einer Zeit schrieb, in welcher die scriptio plena üblich war, würde, wenn er hätte der eschatologisch-futurischen Auffassung

Vorschub leisten wollen, sicherlich וישיב geschrieben, damit aber auch — wie bereits erwähnt — die Übersetzung paravit (= *κατέστησεν*) unmöglich gemacht haben.

Mt. 17, 12. 13 = Mc. 9, 13.

a. Pistis Sophia p. 10, 1. ed. Schwartze et Petermann.
Et quum cognossem, vos non intellexisse (*νοεῖ*), quae dixerim vobis de *ψυχῇ* Heliae, ligata in Johanne Baptista (*βαπτιστῃ*), respondi vobis in sermone in *παῤῥησίᾳ*, e facie in faciem: si vultis capere, Johannes Baptista (*βαπτιστης*), iste est Elias, quem dixi venire.

b. Just. Dial. c. Troph. c. 49. p. 269 A.
λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἠλίας ἤδη ἦλθε καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν. καὶ γέγραπται ὅτι τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.

c. Cod. Cantabr. Mt. 17, 12. 13.
λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἠλίας ἤδη ηλθεν καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλὰ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.

d. Mc. 9, 13.
ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.

Weiss nimmt an, dass dem Abschnitt Mc. 9, 9—13 = Mt. 17, 9—13 eine vorcanonische Quelle nicht zu Grunde liege, und dass der erste Evangelist an dieser Stelle lediglich eine Bearbeitung der Marcusperikope gegeben habe. Das Letztere ist im Wesentlichen zuzugeben, denn die Erwähnung dieser Perikope zwischen dem Verklärungsbericht und der Erzählung von der Heilung des besessenen Knaben ist sicherlich das Werk des zweiten Evangelisten und ist nur durch diese Vermittelung auch in das erste Evangelium übergegangen. Dass aber diese Pragmatik, nach welcher das Gespräch über Elias in sehr loser Weise an die vorausgegangene Erscheinung des Elias auf dem Berge der Verklärung angeknüpft erscheint, nicht ursprünglich ist, dafür sprechen drei Instanzen: erstlich das Schweigen des Lukas, zweitens die Schwierigkeiten und weit auseinandergehenden Ver-

schiedenheiten in der Auslegung, welche nötig ist, um eine einigermassen befriedigende Pragmatik nachzuweisen, und drittens das ausdrückliche Zeugnis der Pistis Sophia. Denn nach der Darstellung dieser in ihren echten Evangeliencitaten so vorzüglichen Quelle (vgl. die Erläuterung zu Mt. 16, 19ª) haben die Jünger die Rede Jesu, wonach Elias schon gekommen sei und Alles für den Messias vorbereitet habe, nicht eher verstanden, bis er es ihnen frei heraussagte: si vultis capere Johannes Baptista, iste est Elias, quem dixi venire (richtiger venisse). Dieses Wort, welches im ersten canonischen Evangelium nicht hier, sondern Mt. 11, 14 sich findet: *καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι* — aber dort ganz unvermittelt erscheint (vgl. oben), hat also nach der Darstellung der Pistis Sophia unmittelbar nach Mt. 17, 12 = Mc. 9, 12ª seinen ursprünglichen Standort gehabt. Als Jesus sich von seinen Jüngern nicht verstanden sah, so gab er der für sie rätselhaften Rede von der schon geschehenen Erscheinung des Elias die Deutung dadurch, dass er offen und mit Namennennung auf den Täufer hinwies. Das Citat der Pistis Sophia setzt mithin einen ursprünglicheren Bericht voraus, als Justin, der sich in diesem Fall von dem ersten Evangelisten abhängig zeigt und mit dem Text von Mt. 17, 12. 13, besonders wie ihn der Cod. Cantabr. bietet, diplomatisch genau übereinstimmt (vgl. Credner I, 237), sodass man in diesem eclatanten Fall, wo sowohl bei Justin als im Cod. D der Text von Mt. 17, 12ᵇ weggelassen, bzw. im Cod. D erst nachträglich angeschrieben ist, mit Bestimmtheit die Benützung des ersten Evangeliums durch Justin constatieren kann. Man erkennt aus alledem, dass die beiden ersten Evangelisten in diesem Fall zwar aus dem Urevangelium schöpften, aber den originalen Context desselben nicht bewahrt haben, dass vielmehr das Gespräch über Elias und über dessen Erscheinung in der Person des Täufers ursprünglich mit denjenigen Worten zusammengehangen hat, welche der erste Evangelist Mt. 11, 12—15 einfügt. Der originale Standort dieser Worte ist, wie Lc. zeigt, nicht in Mt. 11, 2—19 = Lc. 7, 18—35, sondern Lc. 16, 14—31 zu suchen, wo es sich um Gesetz und Propheten und deren geschichtliche Erfüllung handelte. (Vgl. die Erläuterung zu Mt. 11, 14.)

Die Bemerkung Mt. 17, 13 ist sonach das ausschliessliche Eigenthum des ersten Evangelisten und die Reproduktion dieser

Bemerkung durch Justin, wie erwähnt, wiederum ein ganz sicheres Kennzeichen der Benützung des ersten Evangeliums Interessant ist es, zu beobachten, wie die Pistis Sophia den Ausspruch des Herrn zur Begründung einer Seelenwanderungslehre verwerthet. Vgl. Pistis Sophia p. 12: Inveni *ψυχην* Heliae prophetae (*προφητου*) in *αιωσι σφαιρας* et sumsi eam et accepi eius *ψυχην* quoque, duxi eam in *παρθενον* lucis, et (haec) dedit eam suis *παραλημπτορσιν*, (qui) duxerunt eam in *σφαιραν ἀρχοντων* et intulerunt eam in uterum Elisabetae. Vis autem (*δε*) parvi *Ιαω*, huius qui in *μεσῳ*, et *ψυχη* Eliae prophetae (*προφητου*) ligatae sunt in *σωματι* Johannis baptistae (*βαπτιστου*). Ebenda p. 355: Heliam vertens misi in *σῶμα* Johannis *βαπτίστου*.

Mt. 17, 20ᵇ.

a. Hom. Clem. I, 6. p. 15, 5.
καὶ οὐδέν ἐστιν, ὃ ἀδυνατεῖ ποιεῖν.

b. Mt. 17, 20ᶜ.
καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.

Weiss nimmt (Marcus S. 311) an, dass, während der Spruch Mt. 17, 20ᵃ von dem Berge versetzenden Glauben selbstverständlich aus der vorcanonischen Evangelienquelle stamme, die Worte in Mt. 17, 20ᵇ: *καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν* aus Mc. 9, 23: *παντὰ δυνατὰ τῷ πιστεύοντι* gebildet, also nicht dem Urevangelium entflossen seien. Jedenfalls bieten die Pseudo-Clementinen in dem oben mitgetheilten Citate eine Parallele zu Mt. 17, 20ᵇ, wenn auch nicht in wörtlicher Übereinstimmung.

Mt. 17, 21 = Mc. 9, 28. 29.

a. Eclog. proph. c. 15. Clem. Al. p. 993.
τῆς πίστεως τὴν εὐχὴν ἰσχυροτέραν ἀπέφηνεν ὁ σωτὴρ τοῖς πιστοῖς ἀποστόλοις ἐπί τινος δαιμονιῶντος, ὃν οὐκ ἴσχυσαν καθαρίσαι, εἰπών· τὰ τοιαῦτα εὐχῇ κατορθοῦται.

b. Athan. Virg. c. 87.
ἔχεις μαρτυρίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις παρὰ τοῦ σῶτηρος εἰρημένην· ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· κύριε, δεῖξον ἡμῖν, ποίῳ τρόπῳ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα φυγαδεύονται· εἶπε δὲ ὁ κύριος· τοῦτο τὸ γένος οὐκ ἐκβάλλεται εἰ μὴ ἐν προσευχαῖς καὶ νηστείαις.

c. Anast. Sin. Viae Dux c. 8.
καθά φησιν ὁ Χριστὸς περὶ αὐτῶν, ὅτι τὸ γένος τοῦτο οὐκ ἐξέρχεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ.

d. Mc. 9, 28. 29.
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν· ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.

e. Cod. Cantabr. Mt. 17, 21.
τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ.

f. Cod. Colbert. Mt. 17, 21. p. 22. ed. Belsheim.
Hoc autem genus daemonii non ejicietur nisi per orationem et jejunium.

g. Cod. Colbert. Mc. 9, 29. p. 53. ed. Belsheim.
Quibus ipse dixit: Hoc genus in nullo potest exire nisi in oratione et jejunio.

Nach der Quellenkritik von B. Weiss liegt zu der Erzählung Mc. 9, 14—27 = Lc. 9, 37—43 die Urrelation in der kürzeren Parallele Mt. 17, 14—18 vor, wonach der zu heilende Knabe von epileptischer Krankheit befallen, mithin von der Austreibung eines *δαιμόνιον* nicht die Rede war. Mit dieser Darstellung würde das Citat in den prophetischen Eklogen des Clem. Al.: *τὰ τοιαῦτα εὐχῇ κατορθοῦται* mit der allgemeinen Ausdrucksweise *τὰ τοιαῦτα* sehr wohl zu vereinbaren sein. Die anderen Parallelen aber setzen die Austreibung eines Dämons, mithin die Relation des Marcus, voraus. Es könnte aber sehr wohl sein, dass Marcus seinen Spruch Mc. 9, 29 ebenso wie der erste Evangelist den seinen Mt 17, 20 aus einem andern Standort des Urevangeliums hierher verpflanzt habe. Die Frage der Jünger lautet bei Athanasius ganz allgemein: *κύριε, δεῖξον ἡμῖν, ποίῳ τρόπῳ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα φυγαδεύονται;* und zeigt keine bestimmte Bezugnahme auf die Perikope Mc. 9, 14—27. Die Varianten *ἐκβάλλεσθαι* = *ἐξέχρεσθαι* = *ἐκπορεύεσθαι* = יָצָא, ferner *προσευχή* = *εὐχή* = תְּפִלָּה könnten einen hebräischen Quellentext vermuthen lassen. Der Zusatz *καὶ νηστείᾳ* ist wahrscheinlich späteren Ursprungs. Ein Anklang an dieses Logion zeigt sich noch bei Pseudo-Clemens de virginitate I, 12, 3:

hoc genus non erit (exit?) nisi in jejunio ac precibus firmis et continuis atque intenta mente.

Ein sicheres Urtheil über die ursprünglichen Quellenverhältnisse wird sich in diesem Falle nicht gewinnen lassen.

Mt. 18, 3 = Lc. 18, 17 = Mc. 10, 15.

a. Herm. Mand. II, 1. p. 72, 6.
ἔσῃ ὡς τὰ νήπια.

b. Herm. Sim. IX, 29, 3. p. 254, 12.
ὅσοι οὖν διαμενεῖτε, φησί, καὶ ἔσεσθε ὡς τὰ βρέφη κακίαν μὴ ἔχοντες, πάντων τῶν προειρημένων ἐνδοξότεροι ἔσεσθε· πάντα γὰρ τὰ βρέφη ἔνδοξά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ καὶ πρῶτα παρ' αὐτῷ.

c. Herm. Sim. IX, 29, 1. p. 254, 7.
ὡς νήπια βρέφη εἰσίν, οἷς οὐδεμία κακία ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν.

d. 1. Cor. 14, 20.
μὴ παιδία γίνεσθε τοῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε.

e. Clem. Al. Strom. V, 1, 13. p. 652.
κἂν μὴ γένησθε ὡς τὰ παιδία ταῦτα, οὐκ εἰσελεύσεσθε, φησίν, εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

f. Clem. Al. Paed. I, 5, 16. p. 107.
ἂν μὴ γένησθε ὡς τὰ παιδία ταῦτα, οὐκ εἰσελεύσεσθε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

g. Clem. Al. Protrept. IX, 82. p. 69.
ἂν γὰρ μὴ αὖθις ὡς τὰ παιδία γένησθε καὶ ἀναγεννηθῆτε ὥς φησιν ἡ γραφή, τὸν ὄντως ὄντα πατέρα οὐ μὴ ἀπολάβητε οὐδ' οὐ μὴ εἰσελεύσησθέ ποτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

h. Clem. Al. Strom. IV, 25, 162. p. 636.
τοῦτο γὰρ ἦν τὸ εἰρημένον· ἐὰν μὴ στραφέντες γένησθε ὡς τὰ παιδία.

i. Clem. Al. Paed. I, 5, 12. p. 104.
αὐτὸς διασαφήσει ὁ κύριος λέγων· ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία ταῦτα, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

k. Mt. 18, 3.

καὶ εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Weiss (Marcusevangelium S. 336) hat jedenfalls vollkommen recht gesehen, wenn er den Spruch Mt. 18, 3 als in der ursprünglichen Gestalt wesentlich erhalten betrachtet. Was aber die sprachliche Erläuterung desselben anlangt, so scheint mir der darin verborgene Hebraismus bisher noch nicht erkannt zu sein. Hinter dem *στραφῆτε* nämlich liegt das hebräische שׁוּב, nicht in der originalen Bedeutung „umkehren", sondern in dem abgeleiteten Gebrauch, wonach dieses Verbum im Hebräischen benutzt wird, um in Verbindung mit einem anderen Verbum die Wiederholung einer Handlung auszudrücken. Obwohl die Sache jedem Kenner des Hebräischen vertraut ist, wird doch die Anführung einiger Beispiele aus der Septuaginta-Übersetzung förderlich sein, um den Unterschied zwischen dem hebräischen und dem griechischen Sprachgebrauch in diesem Falle zu zeigen. Vgl. Gen. 26, 18: וַיָּשָׁב יִצְחָק וַיַּחְפֹּר = LXX: *καὶ πάλιν Ἰσαὰκ ὤρυξε.* Jerem. 18, 4: וְשָׁב וַיַּעֲשֵׂהוּ = LXX: *καὶ πάλιν αὐτὸς ἐποίησεν αὐτό.* Deut. 30, 3: וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ = LXX: *καὶ πάλιν συνάξει σε.* Gen. 30, 31: אָשׁוּבָה אִרְעֶה צֹאנְךָ = LXX: *πάλιν ποιμανῶ τὰ πρόβατά σου.* Jerem. 36, 28: שׁוּב קַח־לְךָ מְגִלָּה אַחֶרֶת = LXX *πάλιν λάβε σὺ χαρτίον ἕτερον.* Freilich vielleicht noch häufiger haben die LXX den Hebraismus beibehalten und das שׁוּב wörtlich übersetzt. Vgl. 1. Reg. 19, 6: וַיָּשָׁב וַיִּשְׁכַּב = LXX: *καὶ ἐπιστρέψας ἐκοιμήθη* = Vulg.: et rursum obdormivit. Deut. 24, 4: לֹא־יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לָקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה = LXX: *οὐ δυνήσεται ἐπαναστρέψας λαβεῖν αὐτὴν ἑαυτῷ γυναῖκα* = Vulg.: non poterit recipere eam in uxorem. Jerem. 12, 15: אָשׁוּב וְרִחַמְתִּים = Luther: will ich mich wiederum über sie erbarmen = LXX: *ἐπιστρέψω καὶ ἐλεήσω αὐτούς.* Mich. 7, 19: יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ = LXX: *ἐπιστρέψει καὶ οἰκτειρήσει ἡμᾶς.* Eccl. 1, 7: הַמָּה שָׁבִים לָלֶכֶת = Luther: fliessen sie wieder hin = LXX: *αὐτοὶ ἐπιστρέψουσι τοῦ πορευθῆναι.* Diesem hebraisirenden Übersetzungstypus folgt nun auch der erste Evangelist, indem er den vorauszusetzenden Urtext: אִם־לֹא תָשׁוּבוּ וּתְהִיוּ (לִהְיוֹת oder) כַּיְלָדִים — wörtlich wiedergiebt: *ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία* —, während

die alexandrinische Version: *ἐὰν μὴ αὖθις ὡς τὰ παιδία γένησθε* — ein besseres Griechisch dargeboten hat. — Der zweite Evangelist hat das ursprüngliche Logion stark umgearbeitet, und der dritte Evangelist hat es in dieser veränderten Gestalt Lc. 18, 17 aufgenommen. — Im Übrigen vgl. man die Erläuterungen zu dem verwandten Logion Joh. 3, 5.

Mt. 18, 8 = Mc. 9, 43. 45. = Mt. 5, 30.

a. Mt. 5, 30

καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γὰρ σοι, ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμα εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

b. Mt. 18, 8.

εἰ δὲ ἡ χείρ σου ἡ ὁ πούς σου σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλόν, ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον [Syr. Cur.: *τὴν γέενναν τοῦ πυρός*].

c. Mc. 9, 43. 45.

καὶ ἐὰν σκανδαλίσῃ σε ἡ χείρ σου, ἀπόκοψον αὐτήν· καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν, ἢ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον. καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκανδαλίζῃ σε, ἀπόκοψον αὐτόν· καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλόν, ἢ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν.

d. Cod. Cantabr. Mc. 9, 43—46.

καὶ ἐὰν σκανδαλίζῃ σε ἡ χείρ σου, ἀπόκοψον αὐτήν· καλόν ἐστίν σοι κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν ἢ δύο χεῖρας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν, ὅπου ἐστὶν τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. κἂν ὁ πούς σου σκανδαλίζῃ σε, ἀπόκοψον αὐτόν· καλόν σοί ἐστιν χωλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν αἰώνιον, ἢ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς

τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται.

Mt. 18, 9 = Mt. 5, 29 = Mc. 9, 47.

a. Clem. Al. Paedag. III, 11, 70. p. 294.
ὁ γοῦν κύριος συντομώτατα ἰᾶται τὸ πάθος τοῦτο, εἰ σκανδαλίζει σε ὁ ὀφθαλμός σου, ἔκκοψον αὐτὸν λέγων.

b. Mc. 9, 47.
καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζῃ σε, ἔκβαλε αὐτόν· καλόν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν.

c. Mt. 18, 9.
καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι [Syr. Cur.: ἀπελθεῖν] εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός

d. Mt. 5, 29.
εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ [Syr. Cur.: ἀπέλθῃ] εἰς γέενναν.

e. Just. Apol. I, 15. p. 61 E.
καί· εἰ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτόν· συμφέρει γάρ σοι μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆναι εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ.

f. Clem. Al. Quis div. salv. c. 24. p. 949.
κἂν ὁ δεξιός σου ὀφθαλμὸς σκανδαλίζῃ σε, ταχέως ἔκκοψον αὐτόν· αἱρετώτερον ἑτεροφθάλμῳ βασιλεία θεοῦ ἢ ὁλοκλήρῳ τὸ πῦρ, κἂν χεὶρ κἂν ποῦς κἂν ἡ ψυχή, μίσησον αὐτήν.

g. Epiph. Haer. LVIII, 2. p. 490 A.
εἰ μὲν γὰρ τὸ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ βούλονται πληροῦν τό· ἐὰν σκανδαλίζῃ σε ἓν τῶν μελῶν σου, ἀπόκοψον ἀπὸ

σοῦ· συμφέρει γάρ σοι εἰσελθεῖν εἰς βασιλείαν οὐρανῶν ἢ χωλὸν ἢ τυφλὸν ἢ κυλλόν.

Die beiden zusammengehörigen Herrensprüche, Mt. 18, 9 = 5, 29 = Mc. 9, 47 und Mt. 18, 8 = 5, 30 = Mc. 9, 43. 45, sollen nach Weiss (Matthäus S. 415, Marcus 327 ff.) von dem ersten Evangelisten Mt. 5, 29. 30 in der Urform gegeben, von dem zweiten Evangelisten Mc. 9, 43 ff. redaktionell bearbeitet, und von de mit theilweiser Berücksichtigung des Marcustextes von dem ersten Evangelisten Mt. 18, 8. 9 zum zweiten Male aufgenommen sein. Sicher ist es, dass diese Herrensprüche aus dem Urevangelium stammen, und dass der erste Evangelist sie das erste Mal direkt aus der vorcanonischen Quelle, das andere Mal durch Mc. veranlasst herübergenommen hat. Aber wenn Weiss die Textverschiedenheiten zwischen den beiden Recensionen lediglich aus der umgestaltenden Thätigkeit des Mc. ableitet, so hat er dabei nicht erkannt, dass überhaupt verschiedene Versionen des hebräischen Urtextes zu Grunde lagen, welche allerdings dann zu stark von einander abweichenden und auch über den Urtext hinausgehenden Redaktionen sich erweitert haben. Die Spuren der verschiedenen Versionen lassen sich unschwer nachweisen. Weiss behauptet (Marcus 324. 325), dass Mc. das συμφέρει der Quelle durch sein καλόν ἐστιν — wie auch Mc. 9, 42 = Mt. 17, 6 = Lc. 17, 2 — seinerseits ersetzt habe. Aber der Sachverhalt ist vielmehr dieser, dass das zu Grunde liegende Quellenwort טוֹב in dem einen Fall hebraisierend mit καλόν ἐστιν, in dem anderen Falle gräcisierend und in besserer Übersetzung mit συμφέρει wiedergegeben wurde. Es ist nun im höchsten Grad unwahrscheinlich, dass Mc. die bessere Übersetzung mit der schlechteren vertauscht habe, wenn die bessere ihm schon vorgelegen hätte. Vielmehr folgt er seiner Quelle, entweder nach dem hebräischen Text und übersetzte טוֹב wörtlich mit καλόν ἐστιν, oder er richtete sich nach seiner griechischen Übersetzung, wenn ihm das Urevangelium bereits in der Übersetzung vorlag. Eine dritte Übersetzung des טוֹב bietet mit αἱρετώτερον der Text des Clemens Al. Ähnliche Übersetzungsvarianten des טוֹב vgl. zu Lc. 17, 2 = Mt. 18, 6 = Mc. 9, 42.

Aber hiermit sind die Übersetzungsvarianten dieser Sprüche nicht erschöpft. Wenigstens das ἐκκόπτειν = ἀποκόπτειν —

ἐξαιρεῖν = *ἐκβάλλειν* in der ersten Satzhälfte dürfte mit Bestimmtheit auf נָקַר zurückzuführen sein, welches im A. T. gerade bezüglich der „Augen" gebraucht wird. Vgl. Num. 16, 14: עֵינֵי הָאֲנָשִׁים הַהֵם תְּנַקֵּר = LXX: *τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐκείνων ἂν ἐξέκοψας* oder nach anderen Septuaginta-Codices: *ἀπέκοψας*. Ferner vgl. Prov. 30, 17, wo in Bezug auf das Auge, das den Vater verspottet, im Urtext נָקַר gebraucht und dies von den LXX mit *ἐκκόπτειν*, von der Vulgata mit effodire, von Luther mit „aushacken" wiedergegeben wird. Vgl. auch Jes. 51, 1, wo die LXX נָקַר mit *ὀρύσσειν* (Vulg. praecidere), Aquila, Symmachus und Theodotion aber mit *ἐκκόπτειν* übersetzen und namentlich Jud. 16, 21, wo die LXX den Text: וַיְנַקְּרוּ אֶת־עֵינָיו übersetzen *καὶ ἐξέκοψαν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ*, während Cod. Al. *ἐξώρυξαν* bietet. Die redaktionellen Abänderungen haben sichtlich den Schluss der Sprüche besonders stark getroffen. Die Anschauung von Weiss dass die älteste Form der Herrensprüche in Mt. 5, 29. 30 erhalten sei — also auch gerade in Bezug auf die Schlussworte —, wird bestätigt durch die Anklänge in Jac. 3, 3—6. 4. 1: *ὅλον τὸ σῶμα — μέλος — μέλη — πῦρ — γέεννα* — und Clem. Rom. I, 37, 5: *μέλη — ὅλῳ τῷ σώματι — σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα.*

Wegen Mc. 9, 44. 46. 48 vgl. das Folgende.

Mc. 9, 48.

a. Just. Apol. I, 52. p. 87 C.
ἔστι δὲ ταῦτα· ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ παυθήσεται, καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται.

b. Jes. 66, 24. LXX.
ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει, καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται.

c. Mc. 9, 48,
ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ, καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται.

Diesen Vers haben Codex D A, die meisten Italae, die beiden syrischen Versionen, auch noch eine Anzahl griechischer Uncialcodices dreimal, nämlich nicht blos v. 48, wo er sich in allen Codices findet, sondern auch v. 44 und v. 46. Augustin bezeugt ausdrücklich seine dreimalige Wiederholung. Von den

Versionen der Septuaginta weicht Mc. nur durch die präsentische Form ab. Justin schliesst sich an die Übersetzung der Septuaginta an, giebt aber zu τελευτήσει die Variante παυθήσεται, mithin zu dem Quellenwort תְּמוּת eine aussercanonische Übersetzungsvariante. Ob Justin in diesem Fall das Marcusevangelium benützt, ist daher mehr als zweifelhaft. Weiss rechnet Mc. 9, 48 nicht zum Urtext (vgl. Weiss, Marcusevangelium S. 324 f.), und da abgesehen von dem Justin-Citat, welches direkt auf Jes. 66, 24 zurückzugehen scheint, alte, aussercanonische Paralleltexte hierzu sich nicht finden, so wird man Weiss nur zuzustimmen haben.

Mc. 9, 49.

a. Macar. Hom. XV, 10.
ὅλα εἰς φῶς καὶ πῦρ βαπτίζονται.

b. Codd. 46. 52. Mc. 9, 49.
πᾶς γὰρ πυρὶ δοκιμασθήσεται.

c. 1. Cor. 3, 13.
καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει.

d. Mc. 9, 49.
πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται

e. Cod. Cantabr. Mc. 9, 49.
πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.

f. Lev. 2, 13.
καὶ πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἁλὶ ἁλισθήσεται.

g. Cod. Colbert. Mc. 9, 48. p. 54. ed. Belsheim.
Omnis enim victima salietur.

Weiss (Marcusevangelium S. 324) hält Mc. 9, 49 ebenfalls für das Eigenthum des zweiten Evangelisten; aber die Parallele 1. Cor. 3, 13, welche mit der Lesart zweier Minuskel-Codices (46. 52), sowie dem Codex Sangerm. 1 (examinantur) zu Mc. 9, 49 sich in frappanter Weise berührt, lässt vermuthen, dass Mc. wie Paulus hier aus der vorcanonischen Evangelienquelle schöpfte. Zu *ἁλισθήσεται* = *δοκιμασθήσεται* bietet Macarius *βαπτίζονται* als dritte Variante. Aber nicht nur in 1. Cor. 3, 13 liegt eine Parallele zu Mc. 9, 49 vor, auch der Text von 1. Cor. 3, 15: *σωθήσεται οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός* erinnert lebhaft an den Con-

text von Mc. 9, 49. Der Sinn ist doch dieser: Der ewigen Strafe wird entgehen, wer im Feuer geprüft und durch das Feuer geläutert wird. Die Lesart des Codex D schliesst sich eng an Lev. 2, 13 an. Vgl. Weiss, Marcusevangelium S. 324. Die Prüfung durchs Feuer ist noch erwähnt Jerem. 9, 6; Sir. 2, 5; 1. Petr. 1, 7; 4. Esr. 16, 74 u. ö. — Bezüglich des *βαπτίζονται* bei Macarius macht Nestle auf Sir. 34, 26: *κάμινος δοκιμάζει στόμωμα ἐν βαφῇ* aufmerksam. Es ist *βαφή* namentlich das Eintauchen des glühenden Eisens in kaltes Wasser zur Härtung des Eisens —, mithin ein sehr treffendes Bild.

Mc. 9, 50b.

a. 1. Thess. 5, 13.
εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς [αὐτοῖς].

b. Herm. Vis. III, 6, 3. p. 42, 19.
εἰρηνεύοντες ἐν ἑαυτοῖς.

c. Herm. Vis. III, 9, 2. p. 50, 12.
εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.

d. Herm. Vis. III, 9, 10. p. 52, 12.
εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς.

e. Herm. Vis. III, 12, 3. p. 58, 5.
εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.

f. Herm. Sim. VIII, 7, 2. p. 188, 11.
εἰρηνεύοντες ἐν ἑαυτοῖς

g. Iren. Fragm. III. ed. Stieren p. 825. ap. Eus. H. E. V, 24, 13. p. 194, 5.
εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους.

h. Mc. 9, 50b.
καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.

i. Cod. Colbert. Mc. 9, 50b. p. 54. ed Belsheim.
et pacem habete in vobis.

Auch hier wie zu Mc. 8, 17 begegnet sich Hermas mit dem zweiten Evangelisten. Hier aber ist es evident, dass wir ein Logion aus dem Urevangelium vor uns haben. Denn Paulus hat es schon benützt. Der paulinischen Fassung *ἐν ἑαυτοῖς* folgt auch Hermas, ebenso der Cod. Colbert. (in vobis). Die Fassung bei Mc. *ἐν ἀλλήλοις* und bei Irenaeus *πρὸς ἀλλήλους*

geht zugleich mit ἐν ἑαυτοῖς auf בֵּינֵיכֶם oder אִישׁ עִם־רֵעֵהוּ zurück. Nach Vorstehendem ist zu berichtigen, was Weiss (Marcusevangelium 328) sagt, indem er den Vers Mc. 9, 50 nicht aus der Quelle geschöpft sein lässt.

Mt. 18, 10.

a. Eus. in Psalm. 63, 4ff.
ὁ σωτὴρ ἐδίδασκε λέγων· μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μου.

b. Orig. in Luc. hom. IV. Opp. III, 936.
illud quod in evangelio dicitur: Nolite contemnere unum de minimis istis, qui in ecclesia sunt.

c. Orig. in Ezech. hom. I, 7. Opp. III, 358.
Nolite, inquit dominus, contemnere unum de minimis istis, qui sunt in ecclesia.

d. Hom. Clem. XVII, 7. p. 161, 24.
θεὸν δὲ φοβεῖσθαι ἐκεῖνον εἶπεν, οὗ οἱ ἄγγελοι, οἱ τῶν ἐν ἡμῖν ἐλαχίστων πιστῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἑστηκασιν θεωροῦντες τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς διαπαντός.

e. Exc. Theod. § 23. ap. Clem. Al. p. 975.
ἰδίως γὰρ ἕκαστος γνωρίζει τὸν κύριον καὶ οὐχ ὁμοίως πάντες τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς ὁρῶσιν οἱ ἄγγελοι τούτων τῶν μικρῶν τῶν ἐκλεκτῶν.

f. Clem. Al. Strom. V, 14, 92. p. 701.
τῶν μικρῶν δὲ κατὰ τὴν γραφὴν καὶ ἐλαχίστων τοὺς ἀγγέλους τοὺς ὁρῶντας τὸν θεόν.

g. Epiph. Haer. LXX, 7. p. 818 A.
καὶ αὐτὸς ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὅτι οἱ ἄγγελοι τούτων ὁρῶσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανῷ.

h. Iren. I, 14, 2 = Hippol. Philos. VI, 42. [Marcosii.]
καὶ εἶναι τούτους μορφάς, ἃς ὁ κύριος ἀγγέλους εἴρηκε, τὰς διηνεκῶς βλεπούσας τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός.

i. Exc. Theod. § 11. ap. Clem. Al. p. 970 = Quis div. salv. c. 31. p. 952.
ὅταν οὖν εἴπῃ ὁ κύριος· μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων, ἀμὴν λέγω ὑμῖν· τούτων, οἱ ἄγγελοι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς διαπαντὸς βλέπουσιν.

k. Mt. 18, 10.
ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων [Syr. Cur., Cod. D. add.: *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*]· *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διαπαντὸς βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.*

I. Iren. I, 13, 3.
ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὸν ἄγγελόν σου διαπαντὸς βλέπει πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

m. Orig. Selecta in Psalm. 23. Opp. II, 627.
μὴ καταφρονήσητε γάρ, φησὶν ὁ σωτήρ, ἑνὸς τούτων τῶν μικρῶν τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν διαπαντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

Dass wir in diesem Herrenspruch einen Theil der echten Logia vor uns haben, zeigen — abgesehen von allem Anderen — die Übersetzungsvarianten *θεωρεῖν* = *ὁρᾶν* = *βλέπειν* = רָאָה, *διαπαντὸς* = *διηνεκῶς* = תָּמִיד, *μικρός* = *ἐλάχιστος* = קָטֹן — deutlich. Schwierig sind nur die aussercanonischen Zusätze zu beurteilen: *τῶν ἐκλεκτῶν* (Exc. Theod.) = *πιστῶν* (Hom. Clem.) = *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* (Syr. Cur.) = *τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μου* (Eus., Orig.). Liegt hinter diesen Zusätzen ein urevangelischer Rest, oder sind es nur epexegetische Zusätze aus sehr früher Zeit? Die *μικροί* kommen noch zweimal mit ähnlichen Zusätzen vor, nämlich Mt. 10, 42 = Mc. 9, 41 und Mt. 18, 7 = Mc. 9, 42 = Lc. 17, 2. An letzterer Stelle bietet Clemens Rom. und Clemens Al. *τῶν ἐκλεκτῶν μου*. Mt. und Ephraem *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*, Cod. Colbert. qui credunt in me, Mc. *τῶν πιστευόντων*, Tert. discipulis. Dieser letzte Zusatz findet sich bei Clemens Al. zu Mt. 10, 42 = Mc. 9, 41, wo Clemens Al. für *ἕνα τῶν μικρῶν* (Mt. 10, 42) vielmehr *ἕνα τῶν μαθητῶν τούτων τῶν μικρῶν*, ein anderes Mal einfach *μαθητήν* liest. Vgl. die Erläuterungen zu Lc. 17, 2. Die Zusätze reichen bis auf Clemens Rom. zurück, ja durch die eben erwähnten Parallelen bis in die canonischen Texte hinein und lassen, selbst wenn sie nicht aus der hebräischen Quelle geflossen sein sollten, was bei den starken Abweichungen wohl kaum anzunehmen ist,

keinen Zweifel daran, dass unter den *μικροί* nach der ältesten Deutung in all diesen Parallelstellen die von den Pharisäern verachteten, aus dem geringen Stand der Zöllner und Sünder bekehrten Jünger Jesu gemeint waren, dass also der Zusammenhang, in welchen der erste Evangelist die engverwandten Sprüche Mt. 18, 6. 7 gebracht hat, und die daraus sich ergebende Deutung, wonach unter den *μικροί* die Kinder zu verstehen waren (vgl. Mt. 18, 2—5), dem ursprünglichen Context nicht entspricht. Auch Act. 12, 15, wo der Spruch anklingt (*ὁ ἄγγελος αὐτοῦ*), fehlt alle Beziehung auf die Kinder, vielmehr ein Jünger ist's, dessen Engel ihn bewahrt. In der Darstellung der valentinianischen Gnosis ist das Wort ebenfalls verwendet: *διαπαντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός* Iren. I, 13, 6.

Mt. 18, 14.

a. Diatessaron ed. Ciasca p. 46[a].
Sic non vult Pater vester, qui in caelis est, ut pereat unus de pusillis istis, quos post culpam vocat ad poenitentiam.

b. Macar. Hom. IV, 21.
καὶ πάλιν· οὐκ ἔστι θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα ἀπόληται εἷς τῶν μικρῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων.

c. Const. II, 14. p. 27, 8.
οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρός, ἵνα ἀπόληται εἷς τῶν μικρῶν.

d. Mt. 18, 14. *οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων.*

Auch bei diesem Logion wird es durch die aussercanonische Lesart εἷς, welche das Diatessaron, die Constitutionen und Macarius darbieten, bestätigt, dass die Beziehung auf die Kinder, welche der erste Evangelist durch die Stellung des Logion (vgl. Mt. 18, 3. 4) und durch die Variante ἓν (= אֶחָד, masc. und zugleich neutr., vgl. einen ähnlichen Fall zu Lc. 18, 19, Heft I. 135) dem Spruch gegeben hat, nicht die ursprüngliche gewesen ist. Auch hier sind es die Geringen von der Welt, die der Wille Gottes erwählt hat. Vgl. 1. Cor. 1, 26 ff. In den Zusammenhang mit dem hier aus der Quelle eingerückten

Gleichnisse Mt. 18, 12. 13 = Lc. 15, 3—7, an welches sich im Urtexte die beiden anderen Gleichnisse Lc. 15, 8—10; 15, 11—32 anschlossen, gehört diese Deutung des Logion um so mehr hinein, als nach Lc. 15, 1. 2 die Veranlassung zu jenen drei Gleichnissen in dem Spott der Pharisäer über die aus dem Stand der „Geringen", der Zöllner und Sünder, zu Jesu kommenden Anhänger gegeben gewesen war. Von diesen Geringen will Gottes Rath nicht Einen verloren gehen lassen (Mt. 18, 14); diese Geringen soll man nicht verachten (Mt. 18, 10[a]); diese Geringen soll man nicht ärgern (Mt. 18, 6 = Mt. 9, 42 = Lc. 17, 2); die Engel dieser Geringen stehen vor Gottes Angesicht (Mt. 18, 10[b]) und freuen sich über deren Bekehrung (Lc. 15, 10). In diesem urtextlichen Zusammenhang bewegt sich auch der aussercanonische Textbestandtheil des Diatessaron: quos post culpam vocat ad poenitentiam. Für die Quellenmässigkeit dieses Textbestandtheils sprechen folgende Parallelen: Lc. 5, 32: *οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* — 2. P. 3, 9: *μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι* — das Agraphon Just. Apol. I, 15: *θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ* —, wozu ich jetzt noch die in den Agrapha S. 252 nicht citierte Parallele füge bei Clemens Al. Strom. II, 15, 65. p. 463: *ὁ τὴν μετάνοιαν μᾶλλον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὸν θάνατον αἱρούμενος*. Endlich vgl. man noch den Ausdruck: *ἐπὶ μετάνοιαν παρακαλεῖν* Pseudo-Ign. Philad. c. 3. p. 232, 11. Die Wendung: post culpam im Texte des Diatessaron ist jedoch völlig original, nichts desto weniger ganz in Jesu Sinn und Geist.

Mt. 18, 15 = Lc. 17, 3.

a. Didasc. VI, 18. p. 330.
τοὺς μετανοοῦντας ἀπὸ τῆς πλάνης ἐᾶτε ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.

b. Const. VI, 18. p. 177, 16.
τοὺς μετανοοῦντας προσδέχεσθε, τοῦτο γὰρ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ.

c. Hieron. adv. Pelag. III, 2.
Et in eodem volumine (sc. evangelio Nazaraeorum): Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum.

d. Lc. 17, 3.
ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ.

e. *Διδ.* XV, 3.
ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

f. Didasc. II. 37. p. 266.
κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διδαχὴν ποίησον καὶ μόνον παραλαβὼν ἔλεγξον αὐτόν, ὅπως μεταγνῷ.

g. Const. II, 37. p. 65, 10.
κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διδαχὴν ποίησον καὶ μόνον παραλαβὼν τὸν κατηγορηθέντα ἔλεγξον αὐτόν, ὅπως μεταγνῷ, μηδενὸς σοι συμπαρόντος.

h. Mt. 18, 15.
ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε, ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου· ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου.

i. Pistis Sophia p. 168, 28. ed. Schwartze et Petermann.
dixi vobis olim in *παραβολῃ* dicens: si tuus frater peccaverit in te, corripe eum inter temet ipsum eumque; si audiverit te, lucratus fueris tuum fratrem.

k. Aphraates Hom. XIV, 28. p. 253. ed. Bert.
Unser Herr lehrt: Wenn an dir dein Bruder übel thut, so stelle ihn zur Rede zwischen dir und ihm, und wenn er sich bekehrt, so vergib ihm.

l. Cod. Colbert. Mt. 18, 15. p. 23. ed. Beisheim.
Quod si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe illum inter te et ipsum solum: si te audierit, lucratus eris fratrem tuum.

m. Test. XII patr. Gad c. 6.
καὶ ἐὰν ἁμάρτῃ τις εἰς σέ, εἰπὲ αὐτῷ ἐν εἰρήνῃ — καὶ ἐὰν ὁμολογήσας μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ.

Die Quellenkritik in Betreff des Abschnittes Mt. 18, 15—17 ist mit grossen Schwierigkeiten verknüpft. Darin wird man Weiss zustimmen müssen, dass ein echtes Herrenwort aus den Logia zu Grunde liegt. Wenn er aber (vgl. Weiss, Matthäus S. 421) die ganze Spruchreihe, wie sie im ersten canonischen Evangelium jetzt enthalten ist, aus der Quelle geschöpft sein

lässt, so hat er eine Anzahl wichtiger Instanzen, die dagegen sprechen, nicht erwogen. Vielmehr wird bei Berücksichtigung aller einschlagenden — auch der aussercanonischen — Parallelen das Endurtheil dahin führen, dass man die umgestaltende und ergänzende Hand des ersten Evangelisten auch hier nicht verkennen darf. Namentlich dürfte Mt. 18, 17 eine spätere Textgestalt repraesentieren. Die Gründe dafür sind folgende:

1. Das Schweigen des Lucas, welcher Lc. 17, 3 den Kern der Unterweisung gibt, aber von den drei Graden der *νουθεσία* keine Spur zeigt.

2. Die Beobachtung, dass in der Apostelgeschichte wie überhaupt in den ältesten canonischen Zeugnissen über das kirchliche Gemeindeleben, sich nirgends eine Anwendung dieser Vorschrift von drei Graden der Kirchenzucht findet.

3. Das Verhalten des Paulus, welcher so viele Regeln für das christliche Gemeindeleben aufstellt, auch selbst Kirchenzucht (vgl. 1. Cor. 5) geübt hat, aber nirgends die Kenntniss von einem Herrenwort zeigt, wonach eine dreifache *νουθεσία* angeordnet gewesen wäre.

4. In den Pastoralbriefen treten zwar Anspielungen an die betreffenden Worte auf. Vgl. 1. Tim. 5, 19. 20. Tit. 3, 10: *αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ.* Aber gerade an letzterer Stelle ist ausdrücklich nur von einer zweifachen *νουθεσία* die Rede, ein dritter Grad der Kirchenzucht nicht vorgesehen.

5. Dasselbe gilt von der *Διδαχή*. Man vgl. *Διδ.* XV, 3:

Erste *νουθεσία*. *ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.*

Zweite *νουθεσία*. *καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ.*

Eine dritte *νουθεσία* ist der *Διδαχή* unbekannt. Die Berufung auf eine evangelische Quelle (*ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*) hat also in diesem Falle entweder das erste canonische Evangelium nicht oder noch nicht in seiner jetzigen Gestalt gemeint. Jedenfalls war der Redaktor der *Διδαχή* bei seinen Kirchenzuchts-Vorschriften von Mt. 18, 17 unabhängig.

6. In sprachlicher Hinsicht sind in Mt. 18, 17 mehrere Elemente als Eigenthum des Evangelisten zu recognoscieren. Mit dem Ausdruck ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης steht der Redaktor des ersten Evangeliums völlig isoliert. (Vgl. Mt. 5, 46. 47.) In Jesu Munde haben nach der vorcanonischen Quelle die τελῶναι und die ἔθνη keinen verächtlichen Beigeschmack, am allerwenigsten in dem Sinne, den doch die Worte Mt. 18, 17 haben, als sollte man den Umgang mit Zöllnern und Heiden meiden. Die Lesart in der Pistis Sophia: ἔστω ὑμῖν ὡς παραβάτης καὶ ὡς σκάνδαλον — hat viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich. (Siehe unten zu v. 17.) Auch mit der ἐκκλησία steht der erste Evangelist sprachlich isoliert. In keinem canonischen Evangelium, aber auch nicht in den uns erhaltenen Resten des Hebräerevangeliums, ist dieser Ausdruck in Jesu Mund zu finden. Dass auch Mt. 16, 18, wo noch einmal die ἐκκλησία erwähnt wird, vielleicht eine spätere Textgestalt repräsentiert, haben wir oben gesehen.

7. Aber auch dem Inhalte nach stehen diese detaillierten Kirchenzuchts-Vorschriften, wie sie Mt. 18, 15—17 in dreifachem Aufbau erscheinen, als ein Unicum in den Reden Jesu. Die an sich richtige Bemerkung von Weiss, dass es sich in diesen Sprüchen nicht um Busszucht, nicht um gesetzliche Anordnungen über Kirchendisciplin, handle, dass vielmehr der suchenden Liebe, die den irrenden Bruder zur Umkehr bringen will, hier der Weg gewiesen werden solle (vgl. Weiss, Matthäus S. 418), lässt sich nur dann aufrecht erhalten, wenn v. 17. nicht zu dem ursprünglichen Text gehört hat. Denn mit v. 17 spitzt sich die ganze Anweisung schliesslich eben doch ganz unleugbar in eine Gemeindedisciplin oder Kirchendisciplin zu.

Aus allen diesen inneren und äusseren Gründen ist es wahrscheinlich, dass der Urtext nur eine zweifache νουθεσία, wie sie Tit. 3, 10 und Did. XV, 5 vorgeschrieben ist, enthalten hat, eine νουθεσία, welche lediglich auf der Basis eines brüderlichen Verhältnisses sich auferbaut. In diesem Falle konnte auch Lucas die zweite νουθεσία leichter in Wegfall kommen lassen.

Was nun zunächst v. 15 anlangt, so tritt der hebräische Urtext in folgenden Varianten hervor:

προσδέχεσθαι (Const.) = παραλαμβάνειν (Didasc., Const.) = suscipere (Ev. Naz.) = קַבֵּל

ἐπιτιμᾷν (Lc.) = ἐλέγχειν (Mt., Did., Didasc., Const.) = corripere (*ΠΣ*, Cod. Colb.) = הוֹכִיחַ

μετανοεῖν (Lc., Didasc., Const.) = μεταγινώσκειν (Didasc., Const.) = sich bekehren (Aphr.) = נָחַם oder שׁוּב.

Der Zusatz εἰς σέ (Cod. D., Syr. Cur., Text. rec.) = in te (*ΠΣ*, Cod. Colb.) = an dir (Aphr.) ist wohl nicht ursprünglich, noch weniger die Beschränkung des Hebräerevangeliums: in verbo. (Vgl. Agrapha S. 402f.) Dagegen dürfte in dem ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου des ersten Evangelisten mit Rücksicht auf das wiederholte κερδαίνειν 1. Cor. 9, 20—22 und das σώσει Jac. 5, 20 ein echter Rest erhalten sein. Dabei erinnert das ἐπιστρέψῃ und ἐπιστρέψας Jac. 5, 19. 20 lebhaft an den Aphraates-Text: „wenn er sich bekehrt".

Dass die *Διδαχή* einem bestimmten vorcanonischen Text folgt, zeigt das Zusammentreffen mit den Testamentis XII patr. in den Worten: ἐν εἰρήνῃ als einem aussercanonischen Textbestandtheil.

Mt. 18, 16ª.

a. Didasc. II, 37. p. 266.
ἐὰν δὲ οὐ πεισθείη, δύο ἢ τρεῖς συμπαραλαβὼν ἔλεγξον.

b. Const. II, 37. p. 65, 12.
ἐὰν δὲ οὐ πεισθείη, γενόμενος δεύτερος ἢ τρίτος, οὕτως αὐτῷ ὑπόδειξον τὸ πλημμέλημα, νουθετήσας αὐτὸν ἐν πραότητι καὶ παιδείᾳ.

c. *Πίστις Σοφία*. Anger Synopsis p. 130. 131.
ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σοῦ ἕτερον. =

d. Pistis Sophia p. 168, 31. ed. Schwartze et Petermann.
Si haud audiverit te, sume tecum alium.

e. Mt. 18, 16ª.
ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σεαυτοῦ ἔτι ἕνα ἢ δύο.

f. Aphraates Hom. XIV, 28. p. 253.
Und wenn er dich nicht hören wird, so bringe einen oder zwei.

g. Cod. Colbert. Mt. 18, 16ª. p. 23. ed. Belsheim.
si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos.

h. *Διδ.* XV, 3.

καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ.

Auch hier sind die Spuren des hebräischen Urtextes weiter zu verfolgen in den Varianten *πείθεσθαι* = *ἀκούειν* = שָׁמַע, sowie *ἐλέγχειν* = *νουθετεῖν* = הוֹכִיחַ. Was nämlich *πείθεσθαι* = *ἀκούειν* anlangt, so ist zu vergleichen Gen. 3, 17: כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ, sowie Lc. 16, 31. Das Synonymon *νουθετεῖν*, welches die Constitutionen bieten, ist Tit. 3, 10: *μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν* vorausgesetzt.

Die Constitutionen und vor ihnen schon ihre Quellenschrift, die Didascalia, nennen *δύο ἢ τρεῖς*, welche Lesart mit dem folgenden alttestamentlichen Wort von den zwei oder drei Zeugen besser zusammenstimmt, als die canonische Lesart *ἕνα ἢ δύο* Mt. 18, 16ª. Der *ἕτερος* in der Pistis Sophia findet sich bezeichnender Weise auch in der *Διδαχή*. Nach der Anweisung der *Διδαχή* ist mit dieser zweiten Vermahnung das Verfahren abgeschlossen und der auch bei Zuziehung des *ἕτερος* widerspenstig verbleibende ausgeschlossen, bis er noch Busse thue. Der Ausdruck der *Διδαχή*: *παντὶ ἀστοχοῦντι* berührt sich auffällig mit 2. Thess. 3, 6: *παραγγέλλομεν κτλ.*, wo Paulus mit ausdrücklicher Berufung auf ein Herrengebot die Anweisung giebt *ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος* sich zurückzuziehen (*στέλλεσθαι*). Von einer dreifachen Admonition ist aber auch hier in keiner Weise die Rede.

Mt. 18, 16ᵇ.

a. Const. II, 38. p. 65, 16.

ἐὰν οὖν πεισθῇ ἐπὶ στόματος τῶν τριῶν ὑμῶν, εὖ ἂν ἔχοι.

b. Const. III, 20. p. 113, 19.

ἡ γὰρ τῶν δύο [ἢ] καὶ τριῶν μαρτυρία βεβαιοτέρα καὶ ἀσφαλής.

c. Eus. Dem. ev. III, 5, 68.

ἐπὶ στόματος δ' οἷν δύο καὶ τριῶν μαρτύρων συνίσταται πᾶν ῥῆμα.

d. Eclog. proph. Clem. Al. § 13. p. 992.

πᾶν ῥῆμα ἵσταται ἐπὶ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων.

e. Anast. Sin. Viae Dux c. 24.
νόμος θεῖος παλαιός τε καὶ νέος διακελεύεται, ἐπὶ στόματος δύο καὶ τριῶν μαρτύρων ἵστασθαι πᾶν ῥῆμα.

f. Orig. in Jerem. Hom. I, 7. Opp. III, 129.
ἐπὶ στόματι δύο ἢ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.

g. Judicium Petri (Ap. KO). c. 20. p. 117, 24. ed. Hilgenfeld.
γέγραπται· ἐπὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα κυρίου.

h. 2. Cor. 13, 1.
ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.

i. Deut. 19, 15 LXX.
ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων στήσεται πᾶν ῥῆμα.

k. Mt. 18, 16^{b}.
ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα.

l. Aphraates Hom. XIV, 28. p. 253.
damit auf eines oder zweier Zeugen Augen alle Sache bestehe.

Bildete die Vermahnung des Schuldigen vor zwei oder drei Zeugen die letzte Stufe des brüderlichen Zuchtverfahrens, so schloss sich als Bestätigung dieser Vorschrift in geeigneter Weise das Wort aus Deut. 19, 15 an. Der hebräische Text lautet: עַל־פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל־פִּי שְׁלֹשֶׁת־עֵדִים יָקוּם דָּבָר. Die Übersetzungen desselben bieten nur wenige untergeordnete Varianten: *συνίσταται* = *ἵσταται* = *σταθήσεται* = *στήσεται* = *σταθῇ* = יָקוּם; auch wechselt *ἤ* und *καί* = אוֹ willkürlich mit einander ab. Ganz aussercanonisch sind die „Augen", welche Aphraates hinzufügt. Zu vergleichen ist noch 1. Tim. 5, 19: *κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου, ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων.* Tertullian adv. Marc. IV, 22 liest: In tribus, inquit, testibus stabit omne verbum. Diese Weglassung von *δύο* würde noch besser für die trinitarische Verwendung des Logion sich eignen, die wir finden bei Clem. Al. Eclog. § 13. p. 992: *πᾶν ῥῆμα ἵσταται ἐπὶ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων, ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, ἐφ᾽ ὧν μαρτύρων καὶ βοηθῶν αἱ ἐντολαὶ λεγόμεναι φυλάσσεσθαι ὀφείλουσιν.*

Mt. 18, 17.

a. *Διδ.* XV, 3.
καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου, μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ᾽ ὑμῶν ἀκουέτω[1]*, ἕως οὗ μετανοήσῃ.*

b. *Πίστις Σοφία.* Anger Synopsis p. 131.
ἐὰν δὲ παρακούσῃ σου καὶ ἑτέρου, ἄγε αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν· ἐὰν δὲ καὶ τῶν ἑτέρων παρακούσῃ, ἔστω ὑμῖν ὡς παραβάτης καὶ ὡς σκάνδαλον. =

c. Pistis Sophia p. 168, 32. ed. Schwartze et Petermann.
Si haud audiverit te et alium, duc eum in *εκκλησιαν*. Si haud audiverit alios, esto coram vobis *ὡς παραβατης* et *ὡς σκανδαλον*.

d. Didasc. II, 38. p. 266.
εἰ δέ τις σκληρύνοιτο, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὡς ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης.

e. Const. II, 38. p. 65, 17.
ἐὰν δέ τι σκληρύνοιτο, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ ταύτης παρακούσῃ, ἔστω σοι ὡς ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης.

f. Aphraates Hom. XIV, 28. p. 253.
Und wenn er nicht auf diese hören wird, so sage es der Gemeinde; und wenn er die Gemeinde nicht hören wird, alsdann werde er von dir wie ein Heide gehalten und wie ein Zöllner, weil er die Ermahnung nicht angenommen hat.

g. Mt. 18, 17.
ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης.

Es ist schon im Vorhergehenden nachgewiesen, dass nach den ältesten Zeugen der dritte Grad des Verfahrens, wodurch die brüderliche Zucht in eine Gemeindedisciplin und Kirchenzucht umgewandelt wird, im Urevangelium höchstwahrscheinlich gefehlt hat. Für eine gegentheilige Annahme könnte vielleicht Folgendes angeführt werden. Der neuentdeckte Codex Rossa-

1) Funck corrigiert: *ἀκουέσθω*.

nensis (Σ) hat zu den Worten: ἐὰν δὲ παρακούσῃ anstatt παρακούσῃ die Lesart καταφρονήσει, und diese Lesart erinnert lebhaft an das paulinische ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε; 1. Cor. 11, 22, und diese Übereinstimmung könnte auf die Benützung des Logion nach der vorcanonischen Quelle durch Paulus schliessen lassen. Auch könnte man sagen, dass der Begriff der ἐκκλησία (hier als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, aber auch sonst in den paulinischen Briefen sowohl im Sinn der Einzelgemeinde als in der Bedeutung der Gesamtgemeinde=Kirche, wie letzterer Begriff namentlich im Epheserbrief ausgebildet ist) auf die Lehrunterweisung des Herrn selbst zurückgehen müsse. Aber wenn dem wirklich so wäre (zwingend ist der Beweis nicht, da in der ersten geschichtlichen Entwickelung des jungen Christenthums die Sache von selbst und damit der Name aus dem קָהָל = ἐκκλησία des Hebräischen hinübergenommen werden musste, auch ein bestimmtes Herrenwort in Betreff der ἐκκλησία bei Paulus nirgends anklingt), so fehlt doch im Zusammenhang von 1. Cor. 11, 22 ff. jegliche Bezugnahme auf den Sinn und Context von Mt. 18, 15—17. Es wird also bei der Annahme bleiben, dass die eine dritte Stufe einführenden Worte: εἰπέ oder εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ, wodurch die brüderliche Zurechtweisung zur Kirchenzucht fortgeführt werden würde, in der vorcanonischen Quelle gefehlt haben. An Mt. 18, 16 schlossen sich daher unmittelbar die Worte Mt. 18, 19. 20 an, welche von der ἐκκλησία als solcher nichts sagen, sondern nur auf die δύο ἢ τρεῖς in v. 16 sich zurückbeziehen. Der Text von Mt. 18, 17 dürfte daher ursprünglich so gelautet haben, wie er im Schlusse des Citats aus der Pistis Sophia enthalten ist: ἐὰν δὲ καὶ τῶν ἑτέρων παρακούσῃ, ἔστω ὑμῖν ὡς παραβάτης καὶ ὡς σκάνδαλον. Denn da oben (zu v. 15) bereits nachgewiesen ist, dass die Worte: ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης Eigenthum des ersten Evangelisten und nicht Ausfluss der Logia sein dürften, so ist hier noch zu zeigen, dass der Ausdruck, den die Pistis Sophia in ihrem Citat erhalten hat, παραβάτης καὶ σκάνδαλον, der ursprünglichere ist. Zu παραβάτης vergleiche man das echte Herrenwort aus dem Codex Cantabr.: παραβάτης εἶ τοῦ νόμου vgl. Agrapha S. 108. 189, ebenso Jac. 2, 9. 11; Gal. 2, 18; Röm. 2, 25. 27. Zu σκάνδαλον aber haben wir ebenfalls eine schlagende Parallele aus des Herren Mund, nämlich: σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ Mt. 16, 23. Auch ist zu beachten,

dass dieser Ausdruck wieder in den Anfang der Unterweisung einmündet, wie derselbe Mt. 18, 6. 7 enthalten ist, wo von der Nothwendigkeit der *σκάνδαλα* geredet und vor dem *σκανδαλίζειν* der *μικροί* gewarnt wird. Es ist daher ausser Zweifel, dass der Schluss des Citates aus der Pistis Sophia eine werthvolle Reminiscenz an den Urtext enthält. Mit diesem Ausdruck der Pistis Sophia ist wesentlich dasselbe gesagt, wie mit dem *ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*, nur dass der letztere Ausdruck einen judenchristlichen, bezw. jüdischen Beigeschmack hat, der zwar dem ganzen Charakter des ersten canonischen Evangeliums entspricht, aber den urevangelischen Herrenreden nicht congenial ist. Die Sache selbst, nämlich die Entziehung brüderlicher Gemeinschaft bis zur erfolgten Busse, hat auch die *Διδαχή* und ebenso Paulus mit seinem *στέλλεσθαι* (2. Thess. 3, 6) und dem wiederholt auftretenden *συναναμίγνυσθαι* (1. Cor. 5, 9. 11; 2. Thess. 3, 14), wie auch das *παραιτεῖσθαι* (Tit. 3, 10) hierher gehört.

Mt. 18, 19.

a. Ign. ad Eph. V, 2. p. 8, 17.
εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας.

b. Pseudo-Epiph. Hom. III. *Εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάστασιν.* p. 281 A. (Vol. IV. Pars. II. p. 35 ed. Dindorf.)
ἀκούσωμεν Χριστοῦ λέγοντος ὅτι ἐὰν δύο ἢ τρεῖς συμφωνήσουσιν εἰς εὐχήν, περὶ παντὸς αἰτήματος ἧ αἰτήσονται, γενήσεται αὐτοῖς.

c. Anast. Sin. Quaest. 109.
ἐὰν δύο ἢ τρεῖς ἐξ ἡμῶν συμφωνήσωσι περὶ παντὸς αἰτήματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς.

d. Mt. 18, 19.
πάλιν [*ἀμὴν* add. Syr. Cur.] *λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ* [*παντὸς πράγματος* om. Syr. Cur.] *οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.*

Da Mt. 18, 18 in einen anderen Zusammenhang der Logia gehört haben wird (vgl. oben zu Mt. 16, 19), so schloss sich un-

mittelbar und sachgemäss an die brüderliche Zurechtweisung vor zwei oder drei Zeugen v. 16. 17 das Logion Mt. 18, 19 an. So lange ich dieses Wort lediglich nach seiner canonischen Textgestalt kannte und betrachtete, war ich mit Rücksicht auf den in keiner Version des Urevangeliums und in keinem canonischen Herrenworte sonst vorkommenden Ausdruck πρᾶγμα = res geneigt, diesen Spruch nicht auf die vorcanonische Quelle zurückzuführen. Aber die mir später bekannt gewordenen aussercanonischen Paralleltexte aus Pseudo-Epiphanius und Anastasius Sinaita haben mir jeden Zweifel darüber benommen, dass diesem Logion ein hebräischer Urtext zu Grunde liegt. Denn für das bedenkliche πράγματος haben die beiden genannten Schriftsteller unabhängig voneinander, der eine εὐχή, der andere αἴτημα, welche beiden synonymen Varianten, zu denen sich bei Ignatius noch προσευχή gesellt, auf שְׁאֵלָה (vgl. LXX zu 1. Sam. 1, 17. 27. Esth. 5, 7. Ps. 106, 15) zurückgehen. Auch der in beiden Citaten vorhandene Zusatz ἢ τρεῖς scheint mir mit Rücksicht auf die δύο ἢ τρεῖς in Mt. 18, 16 ursprünglich zu sein.

Mt. 18, 20.

a. Pseudo-Ign. ad Eph. V. p. 274, 34.
εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, ὥστε τὸν Χριστὸν ἐν αὐτοῖς ἑστάναι, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας προσευχή.

b. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger. c. 14. p. 165.
Christus .. est dicens: Ubi unus est, ibi et ego sum. ... Et ubi duo sunt, ibi et ego ero .... Et quando tres sumus, quasi in ecclesiam coimus.

c. Const. VIII, 33. p. 271, 11.
ὅπου γὰρ ἂν ὦσι, φησὶν ὁ κύριος, δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

d. Cod. Cantabr. Mt. 18, 20.
οὐκ εἰσὶν γὰρ δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, παρ' οἷς οὐκ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

e. Clem. Al. Strom. III, 10, 68. p. 541.
τίνες δὲ οἱ δύο καὶ τρεῖς ὑπάρχουσιν ἐν ὀνόματι Χριστοῦ συναγόμενοι, παρ' οἷς μέσος ἐστὶν ὁ κύριος;

f. Cod. Sangerman. (g^1.) ad Mt. 18, 20.
non enim sunt congregati in nomine meo, inter quos ego non sum.

g. Caelestinus. Acta oecum. tert. Synodi Ephesi habitae p. 192, 16. ed. Sylburg.
ὅτι δὴ ἐν εὐαγγελίῳ τοιαύτη ἔγκειται φωνή, ὅπου δύο ἢ τρεῖς εἰσὶ συνηγμένοι ἐπὶ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

h. Ephraem Syr. Opp. I. 299 F = II, 89 A = I, 90 B.
αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν· ὅπου εἰσὶ δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

i. Mt. 18, 20.
οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

In v. 20 kehren, und zwar auch nach dem canonischen Text, die *δύο ἢ τρεῖς* wieder, welche sich durch v. 16. 17. 19 durchziehen. Die Varianten *ἐν τῷ ὀνόματί μου* = *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* = *ἐπὶ τῷ ἐμῷ ὀνόματι* = בִּשְׁמִי finden sich Mt. 28, 19 und öfter wieder. Ferner *συνηγμένοι ὥσι* = *συναγόμενοι* (= *συναχθέντες* 1. Cor. 5, 4) = יִקָּהֲלוּ, ebenso *μέσος* = *ἐν μέσῳ αὐτῶν* = בְּתוֹכָם weisen auf den hebräischen Urtext zurück. Dass auch Paulus dieses Logion, und zwar in Verbindung mit apostolischer Zuchtübung, gekannt hat, zeigen seine Worte 1. Cor. 5, 4: *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ συναχθέντων* deutlich. Dabei entsteht die Vermuthung, dass die paulinischen Worte: *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον*, wenn man die enge Verbindung von *σατανᾶ* und *σκάνδαλον* Mt. 16, 23 in Erwägung zieht, auch 1. Cor. 5, 5 in Anlehnung an das Herrenwort *ἔστω ὑμῖν ὡς σκάνδαλον* geschrieben sein könnten. Das *συναχθέντων* (die Form *συναχθέντες* in Bezug auf den Gottesdienst findet sich auch in der *Διδαχή*: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον*) = *συνηγμένοι εἰσί* deutet Ephraem mit der Umschreibung „in ecclesiam coimus“. Ob das andere von ihm als Herrenwort eingeführte Dictum: Ubi unus est, ibi et ego sum — hierher gehört, ist zu erwägen. Dafür spricht die Ignatius-Parallele: *εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχή κτλ.* Vgl. Agrapha S. 295.

Mt. 19, 3. 7 = Mc. 10, 2—4.

a. Clem. Al. Strom. III, 6, 47. p. 532.
τί δέ ἐστιν ὅπερ ὁ κύριος εἶπεν πρὸς τοὺς περὶ τοῦ ἀποστασίου πυνθανομένους, εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι γυναῖκα Μωϋσέως ἐπιτρέψαντος.

b. Epiph. Haer. LXVI, 56. p. 668 AB.
ἐλέγχει δὲ τοῦτον . . . καὶ αὐτὸς ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ὅτε οἱ φαρισαῖοι πρὸς αὐτὸν ἔφησαν ὅτι οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μονώτατον, καὶ· Μωϋσῆς εἶπε διδόναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἐκβάλλειν τὴν γυναῖκα.

c. Mt. 19, 3. 7.
καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; v. 7. λέγουσιν αὐτῷ· τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι;

d. Mc. 10, 2—4.
καὶ προσελθόντες οἱ φαρισαῖοι ἐπηρώτων αὐτόν· εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι, πειράζοντες αὐτόν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς; οἱ δὲ εἶπαν· ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι.

e. Ptolem. Ep. ad Flor. ap. Epiph. Haer. XXXIII, 4. p. 217 D.
διαλεγόμενός που ὁ σωτὴρ πρὸς τοὺς περὶ τοῦ ἀποστασίου συζητοῦντας αὐτῷ, ὃ δὴ ἀποστάσιον ἐξεῖναι νενομοθέτητο.

f. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 162.
Venerunt et accesserunt, ut eum interrogarent: licetne alicui dimittere uxorem suam? Respondit eis et dixit: non licet. Dicunt ei: Moyses permisit nobis; cur ergo non licet?

Für die Perikope von der Ehescheidung Mt. 19, 2—9 = Mc 10, 2—12 lässt Weiss den nach seiner Meinung lediglich aus petrinischen Erinnerungen geflossenen Bericht des Marcus die letzte Quelle sein. Nur für Mt. 19, 9 = Mc. 10, 11. 12 = Lc. 16, 18 = Mt. 5, 23 statuiert er die Abstammung aus dem Urevangelium. Meine Überzeugung geht dahin, dass nicht nur die Schlussgnome, sondern das ganze Gespräch aus den Logia stammt und

dass Lc. 16, 18 als Rest der urevangelischen Perikope auch den ursprünglichen Standort erkennen lässt, wo der originale Context zu suchen war. Für diese Auffassung spricht die organische Zusammengehörigkeit des Ganzen, ferner die Gewohnheit des Lucas zu kürzen und von längeren Gesprächen öfters nur die Spitzen wiederzugeben, sodann der gute synoptische Charakter des Dialogs und endlich das Vorhandensein zahlreicher aussercanonischer Varianten nicht blos Mt. 19, 9 = Mc. 10, 11. 12 = Lc. 16, 18 = Mt. 5, 32, sondern auch für das vorausgegangene gesammte Gespräch. Namentlich scheint mir in der von Ephraem erhaltenen Relation ein vollerer Urtext vorzuliegen, welcher den Eingang des Gesprächs in seiner Ursprünglichkeit und Lebendigkeit besser erkennen lässt, als die canonische Darstellung der beiden ersten Evangelien, während der aus Gen. 2, 18 (LXX: *οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον*) entnommene Zusatz: *ὅτι οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μονώτατον*, welchen Epiphanius in dem Capitel über den Manichäismus als Bestandtheil der dort gegebenen Relation mittheilt, den Context stört und deshalb nicht als ursprünglich zu erachten ist. Dagegen repraesentiert der in dieser Relation enthaltene Ausdruck: *ἐκβάλλειν τὴν γυναῖκα*, dem wir auch im Kindheitsevangelium (vgl. die Erläuterungen zn Mt. 1, 19) als Übersetzungsvariante von שִׁלַּח אֶת־הָאִשָּׁה neben dem canonischen *ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα* begegnen, ein werthvolles Indicium für das Vorhandengewesensein einer hebräischen Quelle als Grundlage unserer Perikope. Dabei ist aber in Mt. 19, 3 der Zusatz: *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* (= Vulg. quacumque ex caussa) als dem Sprachgebrauch des ersten Evangelisten angehörig (vgl. die Erläuterung zu Mt. 19, 10) von dem Quellentexte auszuscheiden, wie er denn auch in den aussercanonischen Parallelen zu Mt. 19, 3 sich nirgends findet.

Mt. 19, 8b. 4 = Mc. 10, 6.

a. Cod. Cantabr. Mt. 19, 18b. Mc. 10, 6.
ἀπ᾽ ἀρχῆς δὲ οὐκ ἐγένετο οὕτως· — ἀπὸ δὲ ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν ὁ θεὸς καὶ εἶπεν.

b. Hom. Clem. III, 54. p. 51, 15.
ἀπ᾽ ἀρχῆς γὰρ οὕτως οὐκ ἐγένετο· ὁ γὰρ κτίσας ἀπ᾽ ἀρχῆς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτόν.

c. Mc. 10, 6.
ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

d. Epiph. Haer. LXVI, 56. p. 668 B.
ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως, ἀλλ' ὁ ποιήσας ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν καὶ εἶπεν.

e. Mt. 19, 8b. 4.
ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως· οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν [*αὐτοὺς* Syr. Cur. om.] *καὶ εἶπεν.*

f. Athenag. Leg. 33. p. 44 ed. Schwartz.
ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασεν καὶ μίαν γυναῖκα.

Aus der Vergleichung der aussercanonischen Parallelen ersieht man, dass der erste Evangelist den Urtext vollständiger erhalten, aber auch die Trennung der beiden Textbestandtheile vollzogen hat, die Mc. 10, 6 als Einheit erscheinen, dass dagegen Marcus den bei ihm einheitlich erhaltenen Text gekürzt und zusammengezogen hat. Der Urtext lautete:

ἀπ' ἀρχῆς οὕτως οὐ γέγονεν = ἐγένετο (Hom. Clem., Cod. Cant.)
[*ἀλλ'*] *ὁ ποιήσας = κτίσας* (Hom. Clem.) *τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτόν.*

Bei Wiederherstellung dieses Urtextes, wie ihn die Vergleichung der clementinischen Homilien, des Epiphanius und des Cod. D an die Hand giebt, schwinden alle Schwierigkeiten des Textes, und man erkennt *γέγονεν* (Mt., Epiph.) = *ἐγένετο* (Cod. D, Hom. Clem.) = הָיְתָה, sowie *ποιήσας* (Mt., Epiph. = *κτίσας* (Hom. Clem.) = עָשָׂה unschwer als Übersetzungsvarianten, *κτίσεως* aber Mc. 10, 6 als Rest der Lesart *ὁ κτίσας* bei der durch Marcus vorgenommenen Textkürzung. Athenagoras hat noch die Varianten *ἐν ἀρχῇ* (= *ἀπ' ἀρχῆς* = מִיעוֹלָם), *ἔπλασε* (= *ἐποίησε* = בָּרָא), *ἄνδρα* (= *ἄρσεν* = זָכָר), *γυναῖκα* (= *θῆλυ* = נְקֵבָה), abweichend von dem mit der Septuaginta-Übersetzung von Gen. 1, 27 übereinstimmenden neutestamentlich-canonischen Text. — Marshall (Expositor 1891. November p. 380 f.) will die Verschiedenheiten zwischen dem Matthäus- und Marcustext folgendermassen lösen:

Mt. 19, 4. *ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς* = מן אולא דברא
Mc. 10, 6. *ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως* = מן אולא דבריא.

Mt. 19, 5b. 6a = Mc. 10, 8.

a. Clem. Al. Strom. III, 6, 47. p. 532.
ὑμεῖς δὲ οὐκ ἀνέγνωτε, ὅτι τῷ πρωτοπλάστῳ ὁ θεὸς εἶπεν· ἔσεσθε οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν;

b. Gen. 2, 24b. LXX.
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

c. Epiph. Haer. LXVI, 56. p. 668 B.
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

d. Mc. 10, 8.
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σάρξ.

e. Mt. 19, 5b. 6a.
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία.

Ebenso wie in dem vorhergegangenen Satztheile sind hier Übersetzungsvarianten zu dem hebräischen Quellentexte: וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד kaum möglich. Der Zusatz: *ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σάρξ* — dürfte eine Zugabe des Mc. und vom zweiten in das erste Evangelium übergegangen sein. Auf völlig freier Citation beruht das — auf beiden Seiten von anderen Evangelienworten unseres Abschnittes umgebene — Citat des Clemens Al. mit den Jesu in den Mund gelegten Worten: *ὑμεῖς δὲ οὐκ ἀνέγνωτε κτλ.* (vgl. *οὐκ ἀνέγνωτε* Mt. 19, 4) und der Anrede *ἔσεσθε*.

Mt. 19, 5a = Mc. 10, 7.

a. Gen. 2, 24a. LXX.
ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα, καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.

b. Cod. Cantabr. Mc. 10, 7.
ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα ἑαυτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.

c. Eph. 5, 31.
ἀντὶ τοίτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικί.

d. Epiph. Haer. XXXIII, 9. p. 225 B.
εἶτά φησιν· ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ.

e. Epiph. Haer. LXVI, 56. p. 668 B.
ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ.

f. Mt. 19, 5ª.
ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ.

g. Mc. 10, 7.
ἕκεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ.

Der alttestamentliche Text von Gen. 2, 24: עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ ist in den neutestamentlichen Parallelen wesentlich nach der Übersetzung der LXX wiedergegeben. Die vorhandenen Übersetzungsvarianten: *ἕνεκεν τούτου* = *ἀντὶ τούτου* = עַל־כֵּן, ferner *πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* = *τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* = בְּאִשְׁתּוֹ — sind untergeordneter Art.

Mt. 19, 6ᵇ = Mc. 10, 9.

a. Clem. Al. Strom. III, 6, 46. p. 532.
μὴ πειρᾶσθαι διαλύειν ὃ συνέζευξεν ὁ θεός.

b. Clem. Al. Strom. III, 12, 83. p. 549.
οὐ γὰρ ἂν ὃ συνέζευξεν ὁ θεός, διαλύσειέν ποτε ἄνθρωπος.

c. Cod. Cantabr. Mt. 19, 6ᵇ.
ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν εἰς ἕν, ἄνθρωπος μὴ ἀποχωριζέτω.

d. Epiph. Haer. LXVI, 56. p. 668 B.
καὶ εὐθὺς ἐπιφέρει λέγων· εἰ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν. ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

e. Const. VI, 14. p. 174, 10.
φάσκει γὰρ καὶ ὁ κύριος ὅτι ἃ ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

f. Clem. Al. Strom. III, 6, 49. p. 533.
αὐτὸς δὲ οὗτος ὁ κύριος λέγει· ὃ ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

g. Epiph. Haer. XXXIII, 4. p. 218. Ptolem. ep. ad Flor.
θεὸς γάρ, φησί, συνέζευξε ταύτην τὴν συζυγίαν, καὶ ὃ συνέζευξεν ὁ κύριος, ἄνθρωπος, ἔφη, μὴ χωριζέτω.

h. Mc. 10, 9.
ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

i. Mt. 19, 6b.
ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

Hier tritt nun der die Scheidung erleichternden mosaischen Gesetzgebung das neutestamentliche Herrengebot gegenüber, so dass die Antithese, ähnlich wie in der Bergpredigt, hätte lauten können: *Μωϋσῆς μὲν ἐπέτρεψεν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν κτλ.* Als auf ein neutestamentliches Herrengebot beruft sich auch Paulus auf unser Logion 1. Cor. 7, 10: *τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι* — zugleich ein Beweis, dass der Apostel den ganzen Abschnitt in seiner Evangelienquelle las. Denn das Stichwort *χωρίζειν* findet sich in dem Logion Mt. 19, 9 = Mc. 10, 11. 12 = Lc. 16, 18 = Mt. 5, 32, welches Logion einzig und allein nach Weiss aus der vorcanonischen Quelle stammen soll, nicht vor. Also bezieht sich Paulus auf Mt. 19, 6b = Mc. 10, 9, indem er für das vorauszusetzende Quellenwort הִפְרִיד mit Mc. und Mt. dieselbe Übersetzung *χωρίζειν* verwendet, wofür sich im Cod. D *ἀποχωρίζειν*, bei Clemens Al. *διαλύειν* findet. Die Varianten ἅ und ὅ gehen wie so oft auf das hebräische אֲשֶׁר zurück. Der Zusatz des Ptolemäus in der Epistola ad Floram: *θεὸς συνέζευξε ταύτην τὴν συζυγίαν* ist selbstverständlich als eine aus haeretischer Tendenz entstandene Umgestaltung des Textes zu erkennen.

Mt. 19, 8ª = Mc. 10, 5.

a. Mc. 10, 5.
ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην.

b. Clem. Al. Strom. III, 6, 47. p. 532.
πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῖν, φησίν, ὁ Μωϋσῆς ταῦτα ἔγραψεν.

c. Epiph. Haer. XXXIII, 9. p. 224 D.
φάσκει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὅτι Μωϋσῆς ἔγραψε κατὰ τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν.

d. Epiph. Haer. LXVI, 56. p. 668 B.
καὶ ὁ κύριος πρὸς τοὺς φαρισαίους τὸν ἔλεγχον ἐπιφέρων ἔλεγε Μωϋσῆς κατὰ τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν.

e. Hom. Clem. III, 54. p. 51, 13.
πλὴν τἀληθῆ τοῦ νόμου εἰδὼς Σαδδουκαίοις πυνθανομένοις, καθ' ὃν λόγον Μωϋσῆς ἑπτὰ συνεχώρησεν γαμεῖν, ἔφη· Μωϋσῆς κατὰ τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν.

f. Epiph. Haer. XXXIII, 4. p. 217 D. Ptolem. ep. ad Flor.
ἔφη αὐτοῖς ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψε τὸ ἀπολύειν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.

g. Mt. 19, 8ª.
λέγει αὐτοῖς· ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν.

h. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 162.
Moyses, ait, propter duritiam cordis vestri permisit vobis, sed ab initio creationis hoc non fuit.

Auf eine aussercanonische Quelle weisen im Weiteren die clementinischen Homilien hin, wenn sie das Gespräch über die Ehescheidung (Hom. III, 54) in engste Verbindung setzen mit der Streitrede, welche die Sadducäer angeregt hatten durch das Beispiel von dem Weibe, welches nach einander von sieben Brüdern geehelicht ward. Es ist in der That nicht unwahrscheinlich, dass der betreffende Abschnitt (Mc. 12, 18—27 = Mt. 22. 23—33 = Lc. 20, 27—40), welcher (trotz Weiss) sicherlich aus den Logia stammt, erst durch Marcus umgeschaltet

und in den letzten Aufenthalt Jesu zu Jerusalem verlegt und nach diesem Vorgang des Marcus auch von den beiden anderen Evangelisten in diesem nicht ursprünglichen Zusammenhang wiedergegeben worden ist, während der ursprüngliche Standort durch Lc. 16, 18 markiert sein könnte, wo in der Frage nach der Ehescheidung und durch das Gleichniss von dem reichen Mann und seinen fünf Brüdern, sowie überhaupt in den Erläuterungen über die Giltigkeit von Gesetz und Propheten verwandte Stoffe zu finden sind. Man vgl. die Erläuterungen zu Mt. 5, 17. Einem Anklang an unsere Stelle begegnen wir noch bei Justin Dial. c. Tryph. c. 46. p. 265 AB: *διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐντάλματα νοεῖτε τὸν θεὸν διὰ Μωϋσέως ἐντειλάμενον ὑμῖν.*

Mt. 19, 9ᵃ = Mc. 10, 11 = Lc. 16, 18ᵃ = Mc. 5, 32ᵃ.

a. Clem. Al. Strom. II, 23, 144. p. 506.
ἡ γραφὴ — νομοθετεῖ· οὐκ ἀπολύσεις γυναῖκα πλὴν εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας.

b. Mt. 5, 32ᵃ.
πᾶς ὁ ἀπολύων [Syr. Cur., Cod. Cantabr. *ὃς ἂν ἀπολύσῃ*] *τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι.*

c. Theophil. ad Autol. III, 13.
καὶ ὃς ἀπολύει γυναῖκα παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι.

d. Clem. Al. Strom. III, 6, 47. p. 532.
ὥστε ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα χωρὶς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι.

e. Mt. 19, 9ᵃ.
ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται.

f. Diatessaron ed. Ciasca p. 46ᵃ.
quicunque dimiserit uxorem suam, sine fornicatione, et aliam duxerit, exponit eam adulterio.

g. Athenag. Legat. 33. p. 44 ed. Schwartz.
ὃς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ, φησί, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται.

h. Mc. 10, 11.
ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν.

i Herm. Mand. IV, 1, 6. p. 78, 10.
ἐὰν δὲ ἀπολύσας τὴν γυναῖκα ἑτέραν γαμήσῃ, καὶ αὐτὸς μοιχᾶται.

k. Clem. Al. Strom. II, 23, 145. p. 506.
ἐὰν γάρ τις ἀπολύσῃ γυναῖκα, μοιχᾶται αὐτήν.

l. Lc. 16, 18[a].
πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει.

Hier liegt wieder einmal das Zwei-Quellen-Verhältniss für das erste Evangelium offen zu Tage; denn der Text zu Mt. 5, 32 = Lc. 16, 18 ist, wie von Lucas, so von dem ersten Evangelisten direkt aus den Logia entnommen; dagegen stammt Mt. 19, 9 direkt aus Mc. 10, 11, indirekt freilich auch aus der letzten Evangelienquelle, den Logia. Die Übersetzungsverschiedenheiten in der Construktion: *πᾶς ὁ ἀπολύων* = *ὃς ἂν ἀπολύσῃ* = כָּל־ הַמְשַׁלַּח (erstere Version hebraisierend, letztere grăcisierend) ist bereits oben zu Mt. 5, 22 erläutert worden. Übersetzungsvarianten sind ferner *πλὴν εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ* = *παρεκτὸς λόγου* = *χωρὶς λόγου* = *μὴ ἐπί* = עַל־דְּבַר, ebenso *ἄλλην* = *ἑτέραν*, in welcher letzteren Variante auf bemerkenswerthe Weise Hermas mit Lucas übereinstimmt. Aber auch *μοιχεύει* = *μοιχᾶται* = *ποιεῖ μοιχευθῆναι* sind jedenfalls verschiedene Ausflüsse desselben Urtextes.

Mt. 19, 9[b] = Mc. 10, 12 = Lc. 16, 18[b] = Mt. 5, 32[b].

a. Clem. Al. Strom. II, 23, 145. p. 506.
ὃ δὲ ἀπολελυμένην λαμβάνων γυναῖκα μοιχᾶται, φησίν.

b. Cod. Ephraemi (C) Mt. 19, 9[b].
καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.

c. Mt. 5, 32[b].
καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

d. Just. Apol. I, 15. p. 62 A.
καί ὃς γαμεῖ ἀπολελυμένην ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός, μοιχᾶται.

e. Theophil. ad Autol. III, 13.
καὶ ὁ γαμῶν, φησίν, ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς μοιχεύει.

f. Lc. 16, 18b.
καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.

g. Diatessaron ed. Ciasca p. 46a.
et qui dimissam duxerit, moechatur.

h. Mt. 19, 9b.
καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.

i. Cod. Cantabr. Mc. 10, 12.
καὶ ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἄλλον γαμήσῃ, μοιχᾶται.

k. Cod. Colbert. Mc. 10, 12. p. 54. ed. Belsheim.
et mulier si reliquerit virum et alii nupserit, moechatur super illum.

l. Cod. Cantabr. Lat. Mc. 10, 12.
et si mulier exiet a viro et alium duxerit, moechatur.

m. Mc. 10, 12.
καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται.

In dem aussercanonischen Texte des Clemens Al. *ὁ λαμβάνων γυναῖκα* = הַלֹּקֵחַ אֶת־הַגְּרוּשָׁה לוֹ לְאִשָּׁה = *ὁ γαμῶν* liegt das Hebräische offen zu Tage, und zwar im Unterschied von dem Aramäischen, welches נְסַב wie das Spät-Hebräische נָשָׂא in diesem Falle gebraucht. Die gut griechische Version des hebräischen לָקַח אִשָּׁה, welches die übrigen Parallelen in *γαμεῖν* bieten, findet sich in dem ganzen Sprachgebiet der LXX nicht vor. Vielmehr übersetzen die LXX z. B. Gen. 6, 2: וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים = *ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας*. Die Construktion in den verschiedenen Übersetzungen von הַלֹּקֵחַ אִשָּׁה = *ὁ λαμβάνων γυναῖκα* = *ὁ γαμῶν* = *ὁ γαμήσας* = *ὃς γαμεῖ* = *ὃς ἐὰν γαμήσῃ* wechselt wie öfters. Ebenso wechselt hier *μοιχᾶσθαι* mit *μοιχεύειν* wie in der ersten Hälfte des Logion. Wenn in vielen Handschriften zu Mt. 19. 9b die zweite Hälfte fehlt, so wird wohl anzunehmen sein, dass der Redaktor des ersten canonischen Evangeliums sie weggelassen hat, dagegen werden die ältesten Abschreiber nach der Überlieferung aus dem Urevangelium sie wieder ergänzt haben. Wenn wir mit Delitzsch rückübersetzen הַגְּרוּשָׁה = *ἀπολελυμένην*, so ergibt sich mit Rücksicht auf die erste Hälfte des Logion,

in welcher das בִּלְתִּי עַל־דְּבַר זְנוּת durch die verschiedenen griechischen Versionen als ursprünglich erwiesen ist, für die zweite Hälfte in bestimmter Weise der Sinn, dass der, welcher die um Ehebruchs willen Geschiedene heirathet, selbst die Ehe bricht. Die Abwandelung dieser zweiten Hälfte des Diktum, wie sie bei Mc. vorliegt, ist sicherlich nicht die ursprüngliche Textgestalt und von Weiss (Marcusev. S. 334) jedenfalls richtig beurtheilt.

Mt. 19, 10.

a. Clem. Al. Strom. III, 6, 50. p. 534.
ἐὰν οὕτως ᾖ ἡ αἰτία τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει τῷ ἀνθρώπῳ γαμῆσαι.

b. Mt. 19, 10.
εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου [Syr. Cur., Cod. Cantabr.: *ἀνδρός*] *μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι.*

c. Epiph. Haer. XXI, 5. p. 59 C.
εἰ οὕτως ἡ αἰτία τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι.

Dass wir mit Mt. 19, 10—12 ein Gebiet betreten, welches nicht aus dem Urevangelium stammt, sondern dem ersten Evangelisten eigenthümlich ist, beweist schon der Sprachgebrauch. Denn der Latinismus *αἰτία* = caussa = res gehört nicht zu dem Sprachgebiete der den synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden alten Versionen des Urevangeliums, ist uns dagegen schon Mt. 19, 3 in einem Zusatz von der Hand des ersten Evangelisten begegnet. Hier aber handelt es sich nicht blos um einen Zusatz; vielmehr ist der Sinn des ganzen Satzes von *αἰτία* bestimmt und abhängig. Folglich stammt der ganze v. 10 von der Hand des Redaktors. Diese Thatsache aber gibt einen Fingerzeig zur Beurtheilung auch der folgenden Verse v. 11. 12, welche auf v. 10 sich gründen.

Mt. 19, 11.

a. Epiph. Haer LXVI, 77, p. 697 C.
πληροῦται τό· οὐ πάντες χωροῦσιν.

b. Epiph. Haer. XXI, 5. p. 59 D.
ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη· οὐ πάντες χωροῦσι τοῦτο.

c. Just. Apol. I, 15. p. 62 A.
πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν.

d. Clem. Al. Strom. III, 1, 1. p. 509.
οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον.

e. Clem. Al. Strom. III, 6, 50. p. 534.
τότε ὁ κύριος ἔφη· οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ᾽ οἷς δέδοται.

f. Mt. 19, 11.
ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ᾽ οἷς δέδοται [Syr. Cur. add.: *ὑπὸ θεοῦ*].

g. Aphraates Hom. XVIII, 9. p. 297. ed. Bert.
wie unser Herr sagt: Es kann es nicht jedermann begreifen, sondern wem es gegeben ist.

In den griechischen Übersetzungen der Logia sind wir dem Verbum *χωρεῖν* in der Bedeutung *ἐξέρχεσθαι* = יָצָא begegnet. Vgl. die Paralleltexte und Erläuterungen zu Mt. 15, 17ᵇ. Hier aber tritt dasselbe Verbum in der metaphorischen Bedeutung: capere, intelligere auf. Diesem unserm Verse steht das johanneische Logion Joh. 16, 12 am nächsten: *ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ᾽ οὐ δύνασθε βαστάσαι ἄρτι.* Aber gleichwohl ist der Unterschied gross, er ist in dem *ἄρτι* gegeben, wodurch eine Geheimlehre ausgeschlossen ist. Dagegen ist in Mt. 19, 11 eine bleibende Geheimlehre angedeutet, in einer Weise, durch welche man an die Fortpflanzung gnostischer Geheimlehren erinnert wird, für welche es aber im ganzen Umkreis der canonischen Evangelientradition kein weiteres Beispiel gibt. — Die Citierung unsers Verses in einer dem canonischen Texte nahe kommenden Form ist ein neuer Beweis dafür, dass Justin mit dem ersten Evangelium wohl bekannt war, wenn auch der Text desselben noch nicht allenthalben fixiert sein mochte.

Mt. 19, 12.

A. Allgemein.

a. Julius Cassianus *περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας* ap. Clem. Al. Strom III, 13, 91. p. 552. 553.
εἰ γὰρ ἦν παρὰ θεοῦ, εἰς ὃν σπεύδομεν, ἡ τοιαύτη διασκευή [sc. *ἡ ὁμιλία τοῦ ἄρρενος καὶ τῆς θηλείας*], *οὐκ ἂν ἐμακάρισεν τοὺς εὐνούχους.*

B. Die Verschneidung um des Himmelreichs willen.

b. Tertull. de monogamia c. 3.
ipse domino spadonibus aperiente regna caelorum, ut et ipso spadone.

c. Pseudo-Clem. de virginitate Ep. I, 1. p. 5. ed. Beelen.
(fratribus) virginibus beatis, qui dedunt se servandae virginitatem propter regnum caelorum, et sororibus virginibus sacris (sit vobis) ea quae in Deo est pax.

d. Pseudo-Clem. de virgin. Ep. I, 2. p. 5.
Unicuique virginum (fratrum aut sororum), qui vere statuerunt servare virginitatem propter regnum caelorum, necessarium est caelorum regno usquequaque dignum esse.

e. Eus. H. E. VI, 8, 2. p. 208, 8. ed. Schwegler.
τὸ γὰρ· εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἁπλούστερον καὶ νεανικώτερον ἐκλαβὼν ὁμοῦ μὲν σωτήριον φωνὴν ἀποπληροῦν οἰόμενος [sc. *Ὠριγένης*] *. . . τὴν σωτήριον φωνὴν ἔργοις ἐπιτελέσαι ὥρμήθη.*

f. Epiph. Haer. XXI, 5. p. 59D.
εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

C. Zwei Arten von Eunuchen.

g. Clem. Al. Strom. III, 1, 1. p. 509. Basilides.
εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἱ μὲν ἐκ γενετῆς, οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης.

D. Drei Arten von Eunuchen.

h. Epiphanes ap. Epiph. Haer. XXXII, 4. p. 211CD.
[*ὁ Ἐπιφάνης*] *λέγων, ὡς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἐμφέρεται τοῦ σωτῆρος φάσκοντος τρεῖς μὲν εὐνούχους εἶναι, τὸν δὲ ἐξ ἀνθρώπων εὐνουχιζόμενον, καὶ τὸν ἐκ γενετῆς, καὶ τὸν διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἑαυτὸν ἑκουσίως εὐνουχίσαντα.*

i. Epiph. Haer. XXV, 6. p. 81A.
τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον ὅτι εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἳ ἐκ γενετῆς ἐγεννήθησαν καὶ εἰσὶν

εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

k. Just. Apol. I, 15. p. 62 A.

καί· εἰσί τινες οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰσὶ δὲ οἳ ἐγεννήθησαν εὐνοῦχοι, εἰσὶ δὲ οἳ εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

l. Epiph. Haer. LVIII, 3. 4. p. 491 ABD.

εἰσὶ γάρ, φησίν, εὐνοῦχοι, οἱ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτῶν ἐγεννήθησαν· — εἰσὶν δὲ εὐνοῦχοι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων εὐνουχισθέντες, φησὶν ὁ σωτήρ· — καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

m. Mt. 19, 12.

εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι, οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Auch mit den Ausdrücken *εὐνουχίζειν* = castrare, *εὐνοῦχος* = spado steht der erste Evangelist innerhalb der gesammten Evangelienliteratur völlig isoliert, und unter allen canonischen Lehrschriften ist es allein die judenchristlich gerichtete chiliastische Apokalypse, welche eine Parallele bietet. Vgl. Apoc. 14, 4: *οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν.* Der Apokalyptiker geht aber insofern noch über den ersten Evangelisten hinaus, als er auch die eheliche Geschlechtsgemeinschaft an sich als eine Befleckung (*μολύνεσθαι*) bezeichnet. Doch darin sind beide Parallelen sich gleich, dass den *εὐνοῦχοι* des ersten Evangelisten und den *παρθένοι* des Apokalyptikers im Reiche Gottes eine bevorzugte und erhabene Stellung zugewiesen wird. Dass auch sprachlich die Ausdrücke *εὐνοῦχοι* und *παρθένοι* als durchaus gleichbedeutend sich erweisen, geht aus der pseudo-clementinischen Schrift de virginitate hervor. Denn die virgines, welche ihre virginitas wegen des Himmelreichs bewahrten, sind doch, wie der Ausdruck propter regnum coelorum bezeugt, abgeleitet von den *εὐνοῦχοι* Mt. 19, 12. Man

vgl. dazu die Bemerkung des Herausgebers Beelen (Pseudo-Clementis epistolae binae de virginitate ed. Beelen 1856), welcher zu dem Ausdrucke virginibus beatis = virginibus sacris bemerkt: Graece: *τοῖς μακαρίοις παρθένοις, ταῖς ἱεραῖς παρθένοις*. Nimirum in seriore Graecitate vox *παρθένος* usurpari solebat etiam de maribus, qui caelebem vitam viverent. Cf. Aemilium Portum ad Suidam, sub voce *Ἄβελ*.

Aus der Äusserung des Enkratitenhauptes Julius Cassianus: *ἐμακάρισεν τοὺς εὐνούχους* und der Bezeichnung virgines beatae (= *μακάριοι παρθένοι*) bei Pseudo-Clemens könnte man vermuthen, dass der Spruch Mt. 19, 12 frühzeitig schon in der Form eines Makarismus verbreitet war. Solche apokryphische Makarismen-Bildungen nach Art der echten Makarismen waren häufig. Vgl. die enkratitische Makarismen-Reihe in den Actis Pauli et Theclae Agrapha S. 433. Und in der That mündet diese Serie von Makarismen zuletzt als ihren Abschluss in eine Seligpreisung der *παρθένοι* aus: *μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσι τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν τῆς ἁγνείας*. Vgl. Agrapha S. 434. Aus allen diesen Parallelen, zu welchen noch das Citat des Häretikers Epiphanes (h) und des Montanisten Tertullian kommt (b), ersieht man, wie frühzeitig in den verschiedenen häretischen und namentlich enkratitischen Richtungen das Wort Mt. 19, 12 ausgenutzt worden ist. Dass es aber nicht, wie Mt. 16, 18, erst später in den Text des ersten Evangeliums eingedrungen ist, sondern von der Hand des ersten Evangelisten selbst herrührt, dafür spricht ausser der sprachlichen Analyse (s. oben) namentlich auch das Citat bei Justin, welches mit dem canonischen Texte in einer Weise zusammentrifft, wie es in den justinschen Evangeliencitaten höchst selten ist. In dem einen Epiphanius-Citate (i) sind mehrere Abweichungen wahrnehmbar, darunter für die Phrase *ἐκ κοιλίας μητρός* die Lesart *ἐκ γενετῆς*, welche sich auch bei Clemens Alexandrinus und bei Epiphanes finden.

Dass dieses Wort von den Eunuchen (= *παρθένοι*) nicht im Urevangelium gestanden hat, dafür bürgt in entscheidender Weise Paulus. Hätte er es in demselben gelesen oder hätte er auch nur auf dem Wege mündlicher Überlieferung davon Kunde gehabt, nimmermehr hätte er geschrieben: *περὶ δὲ τῶν παρθένων*

ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω. 1. Cor. 7, 25. Seine persönliche Meinung berührt sich so nahe mit der Rede der Jünger nach Mt. 19, 10: *οὐ συμφέρει γαμῆσαι.* Vgl. 1. Cor. 7, 38[b]: *ὁ δὲ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιεῖ.* Aber ein Wort des Herrn, das er für seine persönliche Meinung hätte anführen können, besass er nicht.

Der judaistische Untergrund für das Wort bezüglich der drei Klassen von Verschnittenen ist übrigens unverkennbar und dem judenchristlichen Charakter des ersten Evangeliums entsprechend. Die Rabbinen unterscheiden seris (סָרִיס, *εὐνοῦχος*) chamah (i. e. eunuchus solis = naturae, *ἐκ γενετῆς*), seris adam (per homines) und seris bide schamaim (eunuchus dei). Vgl. Keim, Jesus von Nazara VII, 28, 1.

Über die Identität von virgo = *παρθένος* = spado = *εὐνοῦχος* vgl. man Pistis Sophia p. 67: *ευγε* Johannes, *παρθενος*, qui *αρξεις* in regno lucis. Tertull. de monog. c. 17: Johannes aliqui Christi spado. Pseudo-Clemens, de virgin. I, 6, 3: Deinde Johannes, qui super pectus domini nostri recubavit, quem valde diligebat, is quoque virgo fuit. neque enim sine caussa dominus noster illum diligebat. Darnach sind die *παρθένοι* des Apokalyptikers und die *εὐνοῦχοι* des ersten Evangelisten zu beurtheilen. Auch ein Passus aus der Schrift de resurrectione c. 3 p. 589 D gehört hierher: *ἀλλὰ καὶ μὴ στεῖραι μὲν ἐξ ἀρχῆς, παρθενεύουσαι δέ, κατήργησαν καὶ τὴν συνουσίαν· ἕτεραι δὲ καὶ ἀπὸ χρόνου. καὶ τοὺς ἄρρενας δὲ τοὺς μὲν ἀπ' ἀρχῆς παρθενεύοντας ὁρῶμεν, τοὺς δὲ ἀπὸ χρόνου, ὥστε δι' αὐτῶν καταλύεσθαι τὸν δι' ἐπιθυμίας ἄνομον γάμον.*

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass auch der Apokalyptiker für die Nichtzugehörigkeit von Mt. 19, 12 zur vorcanonischen Quelle Zeugniss ablegt. Denn da er die letztere in ausgiebiger Weise benützt hat, so würde der Einfluss von Mt. 19, 12 in sprachlicher Hinsicht irgendwie hervortreten müssen. Dies ist aber Apoc. 14, 4 trotz aller sachlichen Verwandtschaft nicht der Fall. Es sind also Mt. 19, 12 und Apoc. 14, 4 zwei selbstständig erwachsene Reiser nicht aus urevangelischer, sondern aus judenchristlicher Wurzel.

Mt. 19, 12[c].

a. Ign. ad Smyrn. VI, 1. p. 88, 11.
ὁ χωρῶν χωρείτω.

b. Pseudo-Ign. ad Smyrn. VI. p. 246, 20.
ὁ χωρῶν χωρείτω, ὁ ἀκούων ἀκουέτω.

c. Mt. 19, 12c.
ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.

Es sind zwei freie Abwandelungen von Mt. 19, 12c, welche die Ignatianen und Pseudo-Ignatianen hier bieten.

Mt. 20, 1.

a. Epiph. Haer. XLV, 4. p. 390 B.
ἀλλὰ καὶ πάλιν· ἀνήρ τις οἰκοδεσπότης ἔχων ἀμπελῶνα ἐξῆλθε ζητῶν ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα.

b. Mt. 20, 1.
ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐξῆλθεν ἅμα πρωῒ μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ

Das Gleichnis Mt. 20, 1—16 trägt vollständig den Charakter der vorcanonischen Quelle. Siehe den guten Nachweis namentlich in sprachlicher Hinsicht bei Weiss, Matthäus S. 442. 443 in den Anmerkungen. Epiphanius führt in dem Capitel, welches von den Severianern handelt, in aphoristischer Weise den Anfang der beiden Gleichnisse Mt. 21, 33—41 und Mt. 22, 1—16 kurz nach einander an. Beide Male hat er *ἀνήρ τις οἰκοδεσπότης*. Ob diese Variante sowie das *ζητῶν* und die Weglassung der einleitenden Worte *ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* auf einer aussercanonischen Recension des Gleichnisses beruht, oder aus der aphoristischen Citationsweise entstanden ist, lässt sich nicht entscheiden.

Mt. 20, 3. 5. 6.

a. Iren. I, 1, 3.
ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς παραβολῆς τῶν εἰς τὸν ἀμπελῶνα πεμπομένων ἐργατῶν φασὶ (sc. *οἱ Οὐαλεντινιανοί*) *φανερώτατα τοὺς τριάκοντα τούτους αἰῶνας μεμηνῦσθαι. πέμπονται γὰρ οἱ μὲν περὶ πρώτην ὥραν, οἱ δὲ περὶ τρίτην, οἱ δὲ περὶ ἕκτην, οἱ δὲ περὶ ἐννάτην, ἄλλοι δὲ περὶ ἑνδεκάτην. συντιθέμεναι οὖν αἱ προειρημέναι ὧραι εἰς ἑαυτὰς τὸν τῶν τριάκοντα ἀριθμὸν ἀναπληροῦσι.*

b Epiph. XLV, 4. p. 390 B.
καὶ περὶ τρίτην ὥραν καὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην καὶ ἑνδεκάτην.

c. Mt. 20, 3. 5. 6.
καὶ ἐξελθὼν περὶ τρίτην ὥραν· — πάλιν δὲ ἐξελθὼν περὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην ὥραν — περὶ δὲ τὴν ἑνδεκάτην [ὥραν] ἐξελθών.

Nach der Nennung der verschiedenen Stunden, wie sie aus Citat b ersichtlich ist, lässt Epiphanius das Gleichniss wieder fallen, und macht es uns damit unmöglich, ein Urteil über seine Quelle zu gewinnen. Auch die Verwerthung des Gleichnisses durch die Valentinianer, von welcher uns Irenaeus berichtet, bietet keine Ausbeute. Bei ihnen spielen lediglich die Zahlen eine bedeutungsvolle Rolle. Und damit hing wahrscheinlich zusammen, dass man *πρωΐ* durch *πρώτη ὥρα* ersetzte, um die praecise Summe von dreissig zu gewinnen, mit welcher Zahl die Valentinianer ihre Aeonenlehre verknüpften. Auch der Austausch von *πέμπειν* (Valentin) = *ἀποστέλλειν* (Mt. 20, 2) lässt bei der Trivialität dieser Synonyma keinen Rückschluss zu auf ernstliche Übersetzungsvarianten, obwohl selbstverständlich שָׁלַח in jedem Fall zu Grunde lag. Erwähnenswerth ist aber noch die Variante *εὗρεν*, welche Cod. D., Orig. und eine Anzahl Itala-Handschriften vertreten anstatt *εἶδεν* Mt. 20, 3. Vgl. Deut. 23, 15, wo die Septuaginta Codices רָאָה mit *ὁρᾶν* übersetzen, während es Cod. Oxon. mit *εὑρίσκειν* wiedergiebt. Ebenso wechselt *εὑρίσκειν* und *ἰδεῖν* als Übersetzung von רָאָה in Jud. 18, 9.

Mt. 20, 10.

a. Mt. 20, 10.
ἐλθόντες δὲ οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλείονα λήμψονται.

b. Orig. in 1. Reg. de engastrimytho ed. Jahn 1886. p. 18.
οἱ δὲ πρῶτοι ᾤοντο ὅτι πλεῖόν τι λήψονται.

c. Orig. in libr. Regg. hom. 2. Opp. II, 498.
οἱ δὲ πρῶτοι ᾤοντο ὅτι πλεῖον λήψονται.

Wenn Weiss (Matthäus S. 443 Anm. 2) zu *ἐνόμισαν* auf das *μὴ νομίσητε* in Mt. 5, 17; 10, 34 verweist, als zum Sprachgut der vorcanonischen Quelle gehörig, so hat er nur insofern Recht, als

der Sprachcharakter derjenigen Version des Urevangeliums, welcher der erste Evangelist folgte, *νομίζειν* bevorzugt. Dagegen bietet Lc. 12, 51 (= Mt. 10, 34) und ebenso Isidorus Pelusiota zu Mt. 5, 17 anstatt *νομίσητε* die Übersetzungsvariante *δοκεῖτε*, welche sicherlich auf תַּחְשְׁבוּ zurückzuführen ist. Vgl. oben S. 78. Ähnlich verhält es sich auch hier mit der von Origenes vertretenen aussercanonischen Variante *ᾤοντο* (= *ἐνόμισαν*). Denn wenn man חָשַׁב mit dem folg. Infinitiv und לְ als Quellwort voraussetzt, so gewinnt man einen dem Sinn der Stelle vorzüglich entsprechenden Urtext: וַיַּחְשְׁבוּ לָקַחַת = *ᾤοντο* = *ἐνόμισαν ὅτι λήψονται*. Vgl. z. B. 1. Sam. 18, 25: חָשַׁב לְהַפִּיל = LXX: *ἐλογίσατο ἐμβαλεῖν*. Weder Delitzsch noch Salkinson noch das Londoner N. T. haben diese naheliegende Rückübersetzung benützt, obwohl es gerade um ein Berechnen (חָשַׁב) sich handelt.

Mt. 20, 13.

a. Syr. Cur. Mt. 20, 13.

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν ἑνὶ αὐτῶν· ἑταῖρε, μή μοι κόπους πάρεχε· οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι;

b. Mt. 20, 13.

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς ἑνὶ αὐτῶν εἶπεν· οὐκ ἀδικῶ σε· οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι;

Die von Tischendorf nicht erwähnte, erst von Baethgen in seiner Ausgabe des Syrers Curetons ans Licht gestellte Variante zu Mt. 20, 13: *μή μοι κόπους πάρεχε* — trägt den ausgeprägten Stempel des Urevangeliums an sich. Nur so erklärt es sich, dass diese Redeweise, welche Lc. 11, 7 wörtlich so wie hier vorhanden ist, auch im ersten canonischen Evangelium uns überrascht. Beide Evangelisten haben an den bezüglichen Stellen aus urevangelischen Abschnitten geschöpft. Auch die weiteren Parallelen: *τί αὐτῇ κόπους παρέχετε;* Mc. 14, 6 = Mt. 26, 10, sowie *διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπους* Lc. 18, 5 stammen aus derselben Quelle. Aus dieser Quelle hat auch Paulus sein: *κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω* Gal. 6, 17. Es muss daher die frühere Tendenzkritik, welche aus der Identität von Gal. 6, 17 und Lc. 11, 7 die Abhängigkeit des dritten Evangelisten demonstrierte, hier vor der Thatsache verstummen, dass dieselbe Redeweise durch die älteste syrische Übersetzung im ersten canonischen Evangelium — und zwar sehr sinngemäss — vertreten ist.

Mt. 20, 15.

a. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 177.
Aut non habeo potestatem in domo mea faciendi quae volo?

b. Mt. 20, 15.
ἢ οὐκ ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς;

In dem aussercanonischen Texte Ephraems ist das Hausrecht des Hausherrn noch schärfer ausgedrückt als in der canonischen Relation. Gleichwohl sind potestatem habeo = *ἐξουσίαν ἔχειν* = *ἐξεῖναί τινι* (= *δύνασθαι*), und ebenso *ἐν τοῖς ἐμοῖς* = in domo mea lediglich Übersetzungsvarianten. Zu potestatem habere = *δύνασθαι* vgl. die Erläuterungen zu Lc. 12, 5 und zu den Synonymen *τὰ ἐμά* = *οἰκός μου* das Logion 17 in den Agrapha S. 103, wo ebenfalls *οἱ ἐμοί* = *οἱ υἱοὶ τοῦ οἴκου μου* = בְּנֵי בֵיתִי als Übersetzungsvariante auftreten. Dieselben Varianten finden wir zu Lc. 2, 49.

Mt. 20, 20. 21 = Mc. 10, 35. 36. 37.

a. Marcosii ap. Iren. I, 21, 2.
ἀλλὰ καὶ τοῖς υἱοῖς Ζεβεδαίου, τῆς μητρὸς αὐτῶν αἰτουμένης τὸ καθίσαι αὐτοὺς ἐκ δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν μετ' αὐτοῦ εἰς τὴν βασιλείαν, ταύτην προσθεῖναι τὴν ἀπολύτρωσιν τὸν κύριον λέγουσιν.

b. Mt. 20, 20. 21.
τότε προσῆλθεν αὐτῷ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς, προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· τί θέλεις; λέγει αὐτῷ· εἰπὲ ἵνα καθίσωσιν οὗτοι οἱ δύο υἱοί μου εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ σου [Syr. Cur., Diatessaron add.: *καὶ ἐν τῇ δόξῃ σου.*].

c. Mt. 10, 35—37.
καὶ προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου λέγοντες αὐτῷ· διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὃ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσῃς ἡμῖν ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τί θέλετέ με ποιήσω ὑμῖν; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· δὸς ἡμῖν ἵνα εἷς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς σου ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου.

Wenn Weiss den Abschnitt Mt. 20, 20—28 = Mc. 10, 35—45 mit Ausnahme der Verse Mt. 20, 25. 26 = Mc. 10, 42. 43 = Lc. 22, 25. 26 nicht auf die vorcanonische Quelle zurückführt, so spricht schon der unlösliche Zusammenhang der ganzen Perikope mit den zwei von Weiss ausgenommenen Versen dafür, dass Weiss an dieser Stelle nicht bis zur letzten Quelle vorgedrungen ist. Es ist vielmehr mit Bestimmtheit anzunehmen, dass der ganze Abschnitt aus dem Urevangelium stammt. Und zwar ergiebt sich, wenn wir den Andeutungen des Lucas folgen, mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass es die laut Lc. 22, 24 unmittelbar nach der Abendmahlseinsetzung unter den Jüngern ausgebrochene, von Lucas nur kurz geschilderte *φιλονεικία* war, welche in dem aus dem Urevangelium geschöpften Abschnitte Mt. 20, 20—28 = Mc. 10, 35—45 (= Lc. 22, 25—27) ihre ausgeführte Darstellung gefunden hatte. Wenn man erkannt hat, dass die den Jüngern gegebenen Verheissungen von dem Essen und Trinken an des Herrn Tisch, in seiner *βασιλεία* (Lc. 22, 28—30), naturgemäss unmittelbar an den eschatologischen Schluss der Abendmahlseinsetzungsworte sich anschlossen und mithin vor Lc. 22, 24—27 gestanden haben werden, so war die Frage naheliegend, wer dann von den Zwölfen die beiden Ehrenplätze zu Jesu Seite an seinem Tische einnehmen werde, und die Bitte der Zebedäussöhne, deren einer an Jesu Seite beim Abendmahl gelegen hatte (Joh. 13, 23: *ἦν δὲ ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ*) war dann psychologisch durchaus motiviert. Lucas fasste diese Bitte, wie wir sie Mt. 10, 37 lesen, sowie den Unwillen der Jünger (*ἀκούσαντες οἱ δέκα ἤρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου κτλ.* Mc. 10, 41 = Mt. 20, 24) in die Worte zusammen: *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων* (Lc. 22, 24) und gab aus der quellenmässigen Antwort Jesu nach seiner sparsamen und oft kürzenden Weise nur die Worte Lc. 22, 25. 27 = Mc. 10, 42—44, deren quellenmässige Zusammengehörigkeit mit Mc. 10, 45 = Mt. 20, 28 zu Lc. 22, 27 näher erläutert werden wird. Marcus seinerseits gab zwar den ganzen Zusammenhang des Gesprächs, aber nicht an der ursprünglichen Stelle. Das Motiv zu dieser Umschaltung der Perikope Mc. 10, 35—45 dürfte in dem Wunsch zu suchen sein, die *φιλονεικία* der Jünger aus der Nähe der Abendmahlseinsetzung zu entfernen. Rückt man sie aber wieder an die Stelle.

an welche sie nach den Andeutungen des Lucas gehört, dann wird man erst erkennen, wie das grosse Logion Mc. 10, 45 = Mt. 20, 28, in welchem Jesus seine Selbsthingabe als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* ausspricht, als Schluss- und Höhepunkt der Abendmahlsreden zu fassen ist, ja wie dieses Logion die Einsetzungsworte erst vollständig erklärt. Darüber, dass dieser Herrenspruch Mc. 10, 45 = Mt. 20, 28 mit Lc. 22, 27 wesentlich zusammengehört, vgl. die interessanten aussercanonischen Paralleltexte und die Erläuterungen zu Lc. 22, 27. Während nun Lucas den Urtext zwar kürzte, aber an der originalen Stelle stehen liess, folgte der erste Evangelist, wie sonst fast immer, der Pragmatik des Marcus und behielt die Stellung der Perikope bei, welche dieselbe durch die Umschaltung des zweiten Evangelisten erhalten hatte. Der Redaktor des ersten Evangeliums geht aber in der Umgestaltung des Urtextes noch einen Schritt weiter, indem er die Person der Salome einfügt, welche dem originalen Zusammenhang bei der Abendmahlsstiftung völlig fremd war. Das Motiv hat Weiss richtig angegeben. Es galt, den Vorwurf des Ehrgeizes von den beiden Lieblingsjüngern abzulenken. Dass die Antwort Jesu auch im ersten Evangelium (*οὐκ οἴδατε, τί αἰτεῖσθε* Mt. 20, 22) nicht auf Salome, sondern auf die beiden Jünger direkt sich bezieht, beweist die fortgesetzte Einwirkung des Marcustextes auf den Redaktor des ersten Evangeliums. (Vgl. Weiss, Marcusevangelium S. 354). Die Rolle übrigens, die letzterer der Salome anweist, hat ihre Weiterbildung erfahren in späteren Gestaltungen der evangelischen Geschichte, so im Ägypterevangelium (vgl. Clem. Al. Strom. III, 6, 45. p. 532, Agrapha S. 385), so im Protevangelium Jacobi (Protev. Jac. XX, 4. p. 39.). Auch in der *Πίστις Σοφία* tritt neben der Maria die Persönlichkeit der *Σαλώμη* als Führerin des Gesprächs mehrfach hervor. An unsrer Stelle vertreten die Marcosier (bei Irenaeus) dieselbe Tradition wie der erste Evangelist.

Man sieht: erstlich die primäre Quelle der ganzen Perikope liegt hinter den drei canonischen Parallelen Mt. 20, 20—28 = Mt. 10, 35—45 = Lc. 22, 24—30 zurück, sie floss aus dem vorcanonischen Urevangelium; zweitens sekundäre Bearbeitungen liegen vor einerseits in dem gekürzten Bericht des Lucas, andrerseits in der zwar vollständigeren, aber auch noch gekürzten und überdem umgeschalteten Darstellung des Marcus; drittens ein

tertiärer Zug zeigt sich im ersten Evangelium durch Einmischung der Salome in den übrigens ziemlich unverändert beibehaltenen Bericht des Marcusevangeliums.

Mt. 20, 22. 23 = Mc. 10, 38—40.

a. Epiph. Haer. LXIX, 19. p. 742 CD.

καὶ ἔφη αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ μέλλω πίνειν; αὐτῶν δὲ φησάντων· ναί, ἔφη πρὸς αὐτούς· τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε· τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἀριστερῶν οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται παρὰ τοῦ πατρός.

b. Mt. 20, 22. 23.

ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; λέγουσιν αὐτῷ· δυνάμεθα; λέγει αὐτοῖς· τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε· τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων, οὐκ ἔστιν ἐμὸν τοῦτο δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου.

c. Mc. 10, 38—40.

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθῆναι; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· δυνάμεθα. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω, πίεσθε, καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε· τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται.

In der Antwort Jesu hat der erste Evangelist durch Weglassung der Worte ἢ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθῆναι den Urtext wiederhergestellt. Weiss (Marcusevang. S. 353, Matthäusevang. S. 447) hat nämlich richtig erkannt, dass Marcus den Zusatz, welcher die Leidenstaufe Jesu betrifft, aus einer andern Stelle des Urevangeliums, die durch den dritten Evangelisten Lc. 12, 50 im Original erhalten ist, herübergenommen, also auch in diesem Falle eine Umschaltung, wenngleich von geringem Umfange, vorgenommen hat. Dass aber die Wiederausscheidung dieses Zusatzes, welcher auch in dem sub a mitgetheilten Epiphanius-Citate fehlt, ein Beweis für die gleichzeitige Benützung des

Urtextes neben dem Marcustext, also auch für die Abstammung der ganzen Perikope aus dem Urevangelium ist, zu dieser Anerkennung hat sich Weiss nicht entschlossen. Ein alter Anklang an unsere Stelle findet sich Mart. Polyc. XIV, 2 p. 154, 11. Wenn es daselbst heisst: *λαβεῖν μέρος ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ* — so ist das ein Nachhall aus Mc. 10, 38 = Mt. 20, 22. Die — übrigens von Tischendorf nicht notierte — Lesart des Cod. Colbert.: baptismo, quem ego baptizari habeo (anstatt *ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι* Mt. 10, 39), zeigt noch deutlich die Nachwirkung des in Lc. 12, 50 erhaltenen Urtextes: *βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι*. Für *οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου* hat das Diatessaron nach Ciasca: quibus paravit Pater meus. Vgl. die aussercanonischen Parallelen ähnlich zu Mt. 25, 41.

Mt. 21, 5.

a. Just. Apol. I, 35. p. 76 C.

καὶ ἄλλοτε ῥητῶς καθεσθησόμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου καὶ εἰσελευσόμενος εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα προεφήτευτο, ἑτέρου προφήτου τοῦ Σοφονίου τὰς τῆς προφητείας λέξεις ἐροῦμεν. εἰσὶ δὲ αὗται χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πρᾶος. ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

b. Just. Dial. c. Tryph. c. 53. p. 273 A.

προεφητεύθη δὲ ὑπὸ Ζαχαρίου, ἑνὸς τῶν δώδεκα, τοῦτο μέλλειν γίνεσθαι οὕτως· χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, ἀλάλαξον, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἥξει σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτὸς καὶ πραΰς καὶ πτωχός, ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον ὄνου.

c. Sach. 9. 9. LXX.

χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων, αὐτὸς πραΰς, καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.

d. Mt. 21. 4. 5.

τοῦτο δὲ γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πραΰς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

e. Joh. 12, 14b. 15.

καθώς ἐστιν γεγραμμένον· μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου.

Im Dialog schliesst sich Justin mit seinem Citat wesentlich an den Septuaginta-Text von Sach. 9, 9 an. In der Apologie, wo der wahrscheinlich durch die Abschreiber entstandene Irrthum vorliegt, dass *Σοφονίας* für *Ζαχαρίας* gelesen wird, ist der Schluss des Citates nach dem canonischen Matthäus-Texte conformiert, und zwar, wie Bousset (Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers S. 35) annimmt, nicht durch Justin selbst, sondern durch spätere Textüberarbeitung —, eine Erscheinung, welche sehr oft die Ursache davon sein wird, dass die vorcanonische Textgestalt der patristischen Citate uns verloren gegangen, ohne dass wir den Sachverhalt wie hier, wo in der Citationsformel die Worte: *ἐπὶ πῶλον ὄνου* eine andere Übersetzung als die in der jetzigen Textgestalt des Citates nachfolgende vorausgesetzt ist, so genau constatieren können.

Wie variierend die Übersetzungen von Sach 9, 9 gewesen sind, das hat schon Origenes hervorgehoben im Comm. in Mt. Tom. XVI, c. 16. Opp. III, 742: *χρὴ δὲ καὶ τοῦτο εἰδέναι, ὅτι πέντε περιτυχόντες ἐκδόσεσι τοῦ Ζαχαρίου· παρὰ μὲν τοῖς Ο' καὶ τῷ Ἀκύλᾳ εὕρομεν τό·*

(LXX:) *αὐτὸς πραΰς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον*

(Aquila:) *ἢ ἐπὶ ὄνον καὶ πώλου υἱοῦ ὀνάδων.*

παρὰ δὲ Θεοδοτίωνι· αὐτὸς ἐπακούων καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὄνου.

παρὰ δὲ Συμμάχῳ· αὐτὸς πτωχὸς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὀνάδος.

ἐν δὲ τῇ πέμπτῃ ἐκδόσει· αὐτὸς πτωχὸς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον υἱὸν ὄνων.

Besonders interessant und lehrreich sind dabei die Übersetzungen, mit denen das hebräische עָנִי des Urtextes wiedergegeben wird. Theodotion steht mit der Version *ἐπακούων* zu Sach. 9, 9 zwar ganz allein; aber zu Jes. 10, 30 geben auch die LXX das עֲנִיָּה mit *ἐπακούσεται* wieder. Diese Erscheinung hängt damit zusammen, dass die LXX auch sonst das Verbum

עָנָה in der Bedeutung respondere mit *ἐπακούειν* übersetzt haben. Vgl. z. B. Hos. 2, 24: וְהָאָרֶץ תַּעֲנֶה = LXX: *καὶ ἡ γῆ ἐπακούσεται.* Neben dieser in Sach. 9, 9 völlig verfehlten Version *ἐπακούων* theilen sich die übrigen Übersetzer in die Bedeutung von *πραΰς* und *πτωχός*. Diese beiden Übersetzungen hat Justin in seinem Dialogus-Citate nebeneinander aufgenommen. Nach diesem Vorgang ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die beiden Makarismen: *μακάριοι οἱ πτωχοί* (Mt. 5, 3) und *μακάριοι οἱ πραεῖς* (Mt. 5, 4) ursprünglich nur zwei verschiedene Versionen eines und desselben Logion (אַשְׁרֵי הָעֲנִיִּים) gewesen sind. Vgl. die Erläuterungen zu Mt. 5, 4.

Die wurzelverwandten Adjektiva עָנִי und עָנָו unterscheidet Lagarde in der Weise, dass er (Mittheilungen I, 81) sagt: עָנָו wäre zunächst ein sich duckender, עָנִי ein geduckter. (Vgl. auch Gött. Gel. Nachr. 1881 S. 15.) In der eingehenden Untersuchung über „עָנִי und עָנָו in den Psalmen" (Göttingen 1892), welche Rahlfs, durch Lagarde angeregt, zum Gegenstand seiner Inaugural-Dissertation gemacht hat, definiert er (S. 73) so, „dass עָנִי in Knechtsstellung befindlich, עָנָו sich in Knechtsstellung versetzend bedeutet". Wenn er (S. 58) sagt, dass die LXX עָנִי nie durch *πραΰς* übersetzen, so beschränkt sich diese Behauptung selbstverständlich nur auf die Psalmen-Übersetzung. Ausserhalb des Psalters kommt *πραΰς* bei den LXX nicht blos Sach. 9, 9, sondern auch sonst noch öfters vor. (Vgl. Jes. 26, 6: רַגְלֵי עָנִי = LXX: *πόδες πραέων* —, Zeph. 3, 12: עַם עָנִי = LXX: *λαὸν πραΰν*. Und selbst in der Psalmenstelle Ps. 18, 28, wenn man die Parallele 2. Sam. 22, 28 mit einbezieht, ergeben sich für עָנִי folgende Übersetzungsvarianten: *ταπεινός* (LXX) = *πένης* (Aquila) = *πρᾶος* (Symm.) zu Ps. 18, 28, ferner: *πτωχός* (LXX Vat.) = *πραΰς* (andere LXX-Codd.) = *πρᾶος* (LXX Lucian) zu 2. Sam. 22, 28. Wie die Begriffe עָנִי und עָנָו im Kethib und im Kerê der Masora durch einander gehen und auch in den griechischen Versionen nicht bestimmt geschieden sind, darüber vgl. man Häring, „die עֲנִיִּים und עֲנָוִים im Alten Testament" (Theol. Studien aus Württemberg 1884. S. 157—161.) Ich vermisse darin nur die Stelle Prov. 22, 21: וְאַל־תְּדַכֵּא עָנִי = LXX: *καὶ μὴ ἀτιμάσῃς ἀσθενῆ* — und die Übersetzungsvariante *πενιχρός* Ex. 22, 25. Im Übrigen bestätigen diese Untersuchungen nur die Freiheiten der verschiedenen griechischen Übersetzer.

Zum Schlusse sei hier als eine interessante Parallele angefügt:

Orac. Sibyll. VIII, 324—328.

Χαῖρ', ἁγνὴ θύγατερ Σιὼν καὶ πολλὰ παθοῦσα·
Αὐτός σου βασιλεὺς ἐπιβὰς ἐπὶ πῶλον ἐσάγει,
Πρᾶος πᾶσι φανείς, ἵνα τοι ζυγόν, ὅνπερ ὑπῆμεν,
Δοῦλον, δυσβάστακτον, ἐπ' αὐχένι κείμενον ἄρῃ,
Καὶ θεσμοὺς ἀθέους λύσῃ, δεσμούς τε βιαίους.

Man beachte hierbei die schöne Verschmelzung der Stellen Sach. 9, 9 = Mt. 21, 5; Mt. 11, 29; Lc. 11, 46 = Mt. 23, 4, sowie die Doppelsinnigkeit des *πρᾶος* = עָנִי aus Sach. 9. 9 und = עָנָו aus Mt. 11, 29; dabei erinnere man sich auch, wie diese ganze Darstellung der Sibyllinen mit der oben zu Mt. 11, 29. 30 (namentlich S. 138) gegebenen Erläuterung zusammentrifft. In der letzten Verszeile scheint ein (von mir bis jetzt noch nicht behandeltes) Agraphon anzuklingen, welches sich findet Clem. Al. Strom. VI, 6, 44. p. 762: *εἰ γὰρ δέσμιοι μὲν Ἰουδαῖοι, ἐφ' ὧν καὶ ὁ κύριος· „ἐξέλθετε, εἶπεν, ἐκ τῶν δεσμῶν οἱ θέλοντες", τοὺς ἑκουσίως δεδεμένους, καὶ „τὰ δυσβάστακτα φορτία" φησίν.*

Mt. 21, 22 = Mc. 11, 24.

a. Hom. Clem. IX, 11. p. 96, 8.
πάντα γὰρ τῷ πιστεύοντι γίνεται, ἀπιστοῦντι δὲ οὐδέν.

b. Clem. Al. Strom. VI, 9, 78. p. 778.
τούτου φωνὴν κατὰ τὴν εὐχὴν οὐκ ἀναμένει κύριος· αἴτησαι, λέγων, καὶ ποιήσω· ἐννοήθητι, καὶ δώσω.

c. Macar. de pat. et discr. c. 8.
ἀψευδὴς γὰρ ὁ εἰπὼν ὅτι πᾶν ὃ ἐὰν αἰτήσητέ με ἐν προσευχῇ, πιστεύοντες λήψεσθε.

d. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 16. p. 189.
Et rursus: Quodcunque in orationibus vestris in fide petieritis a Deo, dabo vobis.

e Mt. 21, 22.
καὶ πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ, πιστεύοντες λήψεσθε.

f. Mc. 11, 24.
πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν.

g. Cassian. Coll. IX, 32. p. 277.
inretractabilis namque est domini nostri illa sententia: quaecunque orantes petitis, credite quia accipietis, et veniet vobis.

h. Orig. in Matth. Tom. XV, 25. Opp. III, 650.
ἐὰν στήκητε προσευχόμενοι, πιστεύετε ὅτι λαμβάνετε, καὶ λήψεσθε.

i. Aphraates Hom. I, 13. p. 14. ed. Bert.
Wiederum spricht er zu seinen Aposteln: Wenn ihr glaubet und nicht zweifelt, so gibt es nichts, das ihr nicht thun könnt.

k. Aphraates Hom. XXIII. p. 403.
und er spricht: Es gibt nichts, das ihr in eurem Gebete Gott bitten werdet, das er euch nicht geben wird.

l. Diatessaron ed. Ciasca p. 58[a].
et omnia quae petieritis a Deo in oratione credentes, dabit vobis.

m. Clementina Epitome c. 157. p. 801 ed. Cotelerius.
ὅτι σου καὶ τοῦτο τὸ ῥῆμα, τό· ἅπερ ἂν αἰτήσητε πιστεύοντες, λήψεσθε.

Nach Weiss (Marcusevangelium S. 376. 377. Matthäusevangelium S. 458) ist der Spruch Mc. 11, 24 auf Grund von Mt. 7, 7 = Lc. 11, 9 *αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν*) von Marcus selbstständig gebildet, und der erste Evangelist soll diese freie Umschreibung einer von ihm (eben Mt. 7, 7) bereits gebrauchten Gnome aus Marcus an dieser Stelle noch einmal herübergenommen haben. Angesichts der vorstehend verzeichneten zahlreichen Parallelen, welche von den canonischen Texten z. Th. völlig unabhängig sind, wird man nicht umhin können, ein selbstständiges Logion neben Lc. 11, 9 = Mt. 7, 7 anzuerkennen, ohne dass es freilich gelingen wird, aus den verschiedenen Fassungen die Urgestalt herauszuschälen. Besonders auffallend ist das *αἰτήσητέ με* bei Macarius sowie das dabo bei Ephraem und *δώσω* bei Clem. Al., bei letzterem das sonst völlig unbekannte *ἐννοήθητι*

freilich noch auffälliger. Nestle vermuthet einen Schreibfehler, etwa für *δεήθητι* oder sonst ein ähnliches Wort.

Mc. 11, 25.

a. Ign. ad Trall. VIII, 2. p. 50, 10.
μηδεὶς ὑμῶν κατὰ τοῦ πλησίον ἐχέτω.

b. Pseudo-Ign. ad Trall. VIII. p. 188, 25.
μηδεὶς οὖν ὑμῶν τι κατὰ τοῦ πλησίον ἐχέτω· ἄφετε γάρ, φησὶν ὁ κύριος ἡμῶν, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν.

c. Mc. 11, 25.
καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε, εἴ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

Weiss sieht auch in Mc. 11, 25. 26 eine selbstständige Gedankenbildung des zweiten Evangelisten, wenngleich auf Grund echter Herrensprüche. Zu den echten Ausdrücken rechnet er *εἴ τι ἔχετε κατά τινος* unter Beziehung auf Mt. 5, 23 (*ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς, ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ*). Zu *ἔχειν κατά τινος* (Mc.) = *ἔχειν κατὰ σοῦ* (Mt. 5, 23) hat Ignatius noch als dritte Parallele *ἔχειν κατὰ τοῦ πλησίον*. Im Hinblick auf 1. Tim 2, 8, wo Zorn und Zweifel (*ὀργὴ καὶ διαλογισμός*) vom Gebet ausgeschlossen sein sollen, möchte ich annehmen, dass den Sprüchen Mt. 21, 21ª und Mc. 11, 25, welche eng verbunden sind, ein Logion zu Grunde liegt, welches eben beides, den Zweifel (*μὴ διακριθῆτε* Mt. 21, 21) und den Zorn (*μηδεὶς ὑμῶν κατὰ τοῦ πλησίον ἐχέτω* (Ign., Mc. 11, 25) als Gesinnungen nannte, von deren Ausschluss die Erhörung des Gebetes abhängig gemacht war. Zu *ἔχειν κατά τινος* vergleiche man noch Col. 3, 13, wo ganz und gar der Gedanke von Mc. 11, 25 vorliegt und der Ausdruck *ἔχειν πρός τινα* vorkommt.

Mt. 21, 43.

a. Anast. Sin. Quaest. 139. p. 594.
καὶ πάλιν φησὶ πρὸς Ἰουδαίους ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ὁ ἀμπελών, τουτέστι ἡ νομικὴ γεωργία καὶ λατρεία, καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τὸν καρπὸν αὐτοῦ.

b. Mt. 21, 43.

διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς [Orig. Opp. III, 705: *αὐτοῦ*.].

Das Gleichniss Lc. 20, 9—18 = Mt. 21, 33—44 = Mc. 12, 1—11 lässt Weiss nach seiner ersten Hälfte Lc. 20, 9—13 = Mt. 21, 33—37 = Mc. 21, 1—6 aus der vorcanonischen Quelle entnommen sein, während Lc. 20, 14—17 = Mc. 12, 7—11 = Mt. 21, 38—42 aus einer Bearbeitung des Mc. entstanden und von da in die beiden anderen Synoptiker übergegangen sein soll. Endlich Mt. 21, 44 = Lc. 20, 18, sowie den nur bei dem ersten Evangelisten zu findenden Spruch Mt. 21, 43 weist er der Quelle zu und betrachtet letzteren als den ursprünglichen Schluss des Gleichnisses. Ich habe Gründe, auch den zweiten Hauptteil des Gleichnisses für quellenmässig zu halten. Vergleiche die Erläuterungen zu Lc. 20, 9 ff. Die Annahme, dass Mt. 21, 43 den originalen Schluss des Gleichnisses darstelle, wird durch den aussercanonischen Paralleltext, den Anastasius Sin. bietet, nur bestätigt. Dass derselbe *ἀμπελών* an Stelle des canonischen *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* wirklich gelesen hat, beweist die eingeschobene Epexegese von seiner Hand. Vergleiche das Holtzmannsche Kriterium 3. Agrapha S. 16. Auch wird dann das *ποιεῖν τὸν καρπόν* oder *τοὺς καρποὺς* sc. *τοῦ ἀμπελῶνος* und daher auch die Lesart *αὐτοῦ* bei Origenes erst genügend motiviert. Oder sollte trotz der beigegebenen Epexegese die Anastasius-Variante *ἀμπελών* durch Mt. 21, 41 beeinflusst sein?

Mt. 22, 11—13.

a. Herm. Sim. IX, 13, 2. p. 222, 19.

ἄλλως ἄνθρωπος οὐ δύναται εὑρεθῆναι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἐὰν μὴ αὗται αὐτὸν ἐνδύσωσι τὸ ἔνδυμα αὐτῶν.

b. Hom. Clem. VIII, 22. p. 92, 24.

ἐκέλευσεν ἡμῖν εἰς τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν ἐλθοῦσιν, ὅ ἐστιν πρὸς ὑμᾶς, καθαρὸν ἔνδυμα γάμου περιβαλεῖν, ὅπερ ἐστὶν βάπτισμα.

c. Clem. Al. Fragm. ex Macario Chrysoceph. p. 1018.
ὁ δὲ ἀκαλλὴς καὶ δυσειδὴς ἀκούσεται ἑταῖρε, πῶς ὧδε εἰσῆλθες μὴ ἔχων ἐνδύματά μου.

d. Herm. Mand. XI, 2. p. 122, 19.
δαπανᾷ δὲ τοὺς τοιούτους τοὺς μὴ ἔχοντας ἔνδυμα τῆς ἐπιθυμίας τῆς ἀγαθῆς, ἀλλὰ ἐμπεφυρμένους τῷ αἰῶνι τούτῳ· τούτους οὖν παραδίδωσιν εἰς θάνατον.

e. Mt. 22, 11—13.
εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον οὐκ ἐνδεδυμένον ἔνδυμα γάμου, καὶ λέγει αὐτῷ· ἑταῖρε, πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου; ὁ δὲ ἐφιμώθη. τότε ὁ βασιλεὺς εἶπεν τοῖς διακόνοις· δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας [Syr. Cur. = Cod. Colb. *ἄρατε αὐτὸν ποδῶν καὶ χειρῶν καὶ*] *ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.*

Hinsichtlich der beiden Bearbeitungen der Parabelrede Mt. 22, 1—14 = Lc. 14, 16—24 hat Weiss (Matthäusevangelium S. 468—473) mit überzeugenden Gründen dargethan, dass die Urrelation in ihrem einfacheren Tenor bei Lucas viel besser erhalten ist als in der Bearbeitung des ersten Evangelisten, in dessen Darstellung namentlich Mt. 22, 6. 7 den Rahmen des ursprünglichen Gleichnisses vollständig zersprengt. Was aber von Weiss bei seiner Voraussetzung von nur Einer griechischen Übersetzung der hebräischen Quellenschrift nicht hervorgehoben wird, das ist das Auseinandergehen des hebräischen Quellenwortes משתה in die beiden griechischen Wörter *γάμος, γάμοι* einerseits und *δεῖπνον* andrerseits als Übersetzungsvarianten. Auch Lc. 14, 8 — also ganz in der Nähe unseres Gleichnisses — finden wir neben dem canonischen *εἰς γάμους* die aussercanonische Variante *δειπνῆσαι* in dem Cod. D. und bei Besprechung der betreffenden aussercanonischen Parallele (Agrapha S. 70 ff.) habe ich bereits die Nachweise gegeben, dass das hebräische משתה von den alten Übersetzern promiscue mit *γάμος, πότος*, convivium, epulae, convivium magnificum wieder gegeben worden ist. Also ist anzunehmen, dass der erste Evangelist nicht etwa die Umwandlung des *δεῖπνον* in *γάμος* selbst vollzogen (wie Weiss, Matthäusevang. S. 468 meint), sondern dass er die Variante *γάμος* bereits in der ihm vorgelegenen griechischen Ver-

sion der hebräischen Quellenschrift vorgefunden hat. Weiss ist selbst nahe an dieser Erkenntniss, wenn er (Matthäusevang. S. 471) auf Esth. 9, 22 hinweist. Vgl. Agrapha S. 72.

Eine weitere Frage ist es nun, ob die Verse Mt. 22, 11—13, welche bei Lucas fehlen, als Eigenthum des ersten Evangelisten oder als Theil der Quellenschrift zu betrachten sind. Weiss entscheidet sich mit Nachdruck für die letztere Annahme. Vgl. Weiss, Matthäusevang. S. 471. Und in der That für diese Annahme sprechen die aussercanonischen Varianten in den Homilien, welche anstatt *ἐνδύεσθαι* die aussercanonische Variante *περιβάλλεσθαι* bieten, wie auch bei Clemens Alexandrinus, welcher *ἐνδύματά μου* las. Man vergleiche ferner eine aussercanonische Parallele bei Ephraem Opp. I, 38 B: *ὅτι ὑπαίνει στολὴν νυμφικὴν τοῦ βασιλικοῦ γάμου*, ferner das *ἔνδυμα νυμφικόν* in dem Briefe der gallischen Gemeinden bei Eus. H. E. V, 1, 48, also die Varianten *στολὴ νυμφική* = *ἔνδυμα νυμφικόν* = *ἔνδυμα γάμου* = בֶּגֶד הַחֲתֻנָּה oder לְבוּשׁ. Hermas hat sichtlich schon im Wesentlichen den canonischen Text von Mt. 22, 11—13 vor Augen gehabt. Vgl. die *ἐμπεφυρμένους τῷ αἰῶνι τούτῳ* mit Mt. 22, 5 = Lc. 14, 18—20 und ferner: *τούτους οὖν παραδίδωσιν εἰς θάνατον* mit Mt. 22, 13.

Was die Verwerthung unseres Gleichnisses in den clementinischen Homilien anlangt, so lautet der Context Hom. VIII, 22. p. 92, 21—27 folgendermassen: *ἔπειτα ὥσπερ ἐπὶ δεῖπνον ὑπὸ πατρὸς υἱῷ τελοῦντος γάμους κληθέντες οὐχ ὑπήκουσαν. ἀντὶ δὲ τῶν ἀπειθησάντων διὰ τὴν πρόληψιν ὁ τοὺς γάμους τῷ υἱῷ τελῶν πατὴρ διὰ τοῦ προφήτου τῆς ἀληθείας ἐκέλευσεν ἡμῖν εἰς τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν ἐλθοῦσιν* (*ὅ ἐστιν πρὸς ὑμᾶς*) *καθαρὸν ἔνδυμα γάμου περιβαλεῖν* (*ὅπερ ἐστὶν βάπτισμα, ὃ εἰς ἄφεσιν γίνεται τῶν πεπραγμένων ὑμῖν κακῶν*) *καὶ τοὺς ἀγαθοὺς εἰς τὸ θεοῦ δεῖπνον εἰσάγειν* Über die canonische Relation geht es hinaus, und somit wahrscheinlich auf die vorcanonische Quelle zurück, wenn die Knechte durch Jesum (*διὰ τοῦ προφήτου τῆς ἀληθείας*) Befehl erhalten, den Geladenen ein Hochzeitskleid anzulegen (*περιβαλεῖν*). Hierdurch ist das vom ersten Evangelisten berichtete, wahrscheinlich quellenmässige, Verstummen des ohne Hochzeitskleid Erschienenen im urtextlichen

Zusammenhang aufs Beste motiviert. Ebenso das *μὴ ἔχων τὰ ἐνδύματά μου* des Clemens Alexandrinus.

Wegen des Weiteren bezüglich des Gleichnisses vgl. die Texte und Erläuterungen zu Lc. 14, 16 ff.

Mt. 22, 14 = Mt. 20, 16.

a. 4. Esra 8, 1.
τοῦτον τὸν αἰῶνα ἐποίησεν ὁ ὕψιστος διὰ πολλούς, τὸν δὲ μέλλοντα δι' ὀλίγους.

b. 4. Esra 8, 3.
πολλοὶ μὲν ἐκτίσθησαν, ὀλίγοι δὲ σωθήσονται.

c. 4. Esra 10, 57.
σὺ γὰρ μακάριος εἶ ὑπὲρ πολλοὺς καὶ ἐκλήθης παρὰ τῷ ὑψίστῳ καθὼς καὶ ὀλίγοι.

d. Barn. IV. 14. p. 20, 2.
ὡς γέγραπται· πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

e. Hom. Clem. Ep. Clem. ad Jac. c. 1. p. 6, 12.
ὃν ὁ Χριστὸς εὐλόγως ἐμακάρισεν. ὁ κλητὸς καὶ ἐκλεκτός.

f. Hom. Clem. VIII, 4. p. 86, 34.
ἀλλὰ καὶ πολλοί, φησίν, κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

g. Clem. Al. Strom. V, 3, 17. p. 655.
πολλοὶ γὰρ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

h. Cod. Cantabr. = Syr. Cur. Mt. 20, 16. = Text. rec.
πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

i. Mt. 22, 14.
πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Für die Zugehörigkeit von Mt. 22, 11—13 zur Quellenschrift spricht auch die Schlussgnome Mt. 22, 14, welche die beiden Theile der Parabel nach ihren Grundgedanken zusammenfasst (vgl. Weiss, Matthäus S. 472). Da diese Gnome zweifellos aus den Logia stammt, so ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, ob Barnabas sie aus dem ersten canonischen Evangelium geschöpft hat. Jedenfalls ist sie schon in der Esra-Apocalypse, und zwar nicht in den späteren Zusätzen, sondern in dem Grundstock c. 3—14, welcher in das erste Jahrhundert gehört, benützt worden. Am wenigsten beweisend wäre in dieser Hinsicht das Citat b; weiter führt schon a, wenn es heisst, dass um der Vielen willen die gegenwärtige, um der Wenigen willen die zukünftige Welt

geschaffen sei. Aber entscheidend ist c, wo der lateinische Text: Tu enim beatus es prae multis et vocatus es apud Altissimum sicut et pauci — in Bezug auf das vocatus es von Hilgenfeld in der griechischen Rückübersetzung mit *ὠνομάσθης* nicht richtig wiedergegeben ist. Die Übersetzung *ἐκλήθης*, die von mir eingefügt worden ist, weist mit Bestimmtheit auf die *κλητοί* Mt. 22, 14 = Mt. 20, 16 hin. In dem von Bensley herausgegebenen Fragment [1]): IV Esra VII, 36—105 lautet v. 51. 52 der Text folgendermassen: „Tu enim, quia dixisti non esse multos justos, sed paucos, impios vero multiplicari, audi et haec: Lapides electos, si habueris paucos valde, ad numerum eorum compones eos tibi, plumbum autem et ficti te abundat." Dass die Esra-Apokalypse bereits christlich beeinflusst ist, dafür werden sich noch mehr Belege finden.

Mt. 22, 29 = Mc. 12, 24.

a. Hom. III, 50. p. 50, 18.
καὶ τῷ εἰπεῖν· διατί οὐ νοεῖτε τὸ εὔλογον τῶν γραφῶν;

b. Epiph. LXXVI, 3. p. 915 A.
τῆς γραφῆς . . . φησάσης φαρισαίοις· οὐκ οἴδατε τὰς γραφὰς οὐδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

c. Hom. II, 51. p. 36, 3.
καὶ τοῖς ἀπὸ τῶν ψευδῶν γραφῶν πλανωμένοις οἰκείως τῆς πλάνης ἐξέφανε τὴν αἰτίαν λέγων· διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν, οὗ εἵνεκεν ἀγνοεῖτε καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

d. Hom. III, 50. p. 50, 13.
μέμνημαί που αὐτὸν αἰτιώμενον τοὺς Σαδδουκαίους εἰπεῖν· διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν, οὗ εἵνεκεν ἀγνοεῖτε τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

e. Hom. XVIII, 20. p. 175, 33.
ἀλλὰ καὶ ἀλλαχῆ που λέγει, θέλων σαφέστερον αὐτοῖς τὴν αἰτίαν τῆς πλάνης αὐτῶν ὑποδεῖξαι· διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν, οὗ εἵνεκεν ἀγνοεῖτε καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

1) Bensley, The missing fragment of the Latin translation of the fourth Book of Esra. Cambridge 1875.

f. Philastr. c. 59.

cum dominus in evangelio Judaeis quibusdam hoc suspicantibus, Nescitis, inquit, scripturas et virtutem earum ignoratis.

g. Epiph. Ancor. c. 26. p. 31 D.

ἔλεγεν· οὐκ οἴδατε τὰς γραφὰς οὐδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν.

h. Mc. 12, 24.

οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

i. Mt. 22, 29.

πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

Für den ganzen Abschnitt Mt. 22, 23—33 = Mc. 12, 18—27 = Lc. 20, 27—38 lässt Weiss den Bericht des Mc. die letzte Quelle sein. Dass aber auch für diesen Abschnitt die hebräische Quelle floss, darüber vergleiche man die Erläuterungen zu Lc. 20, 27—38. Hier handelt es sich um den von Lc. weggelassenen Textbestandtheil Mt. 22, 29 = Mc. 12, 24. Die dazu vorhandenen aussercanonischen Paralleltexte lassen auch an dieser Stelle einen vorcanonischen Grundtext erkennen. Man vgl. οὐ νοεῖν = οὐκ (μὴ) εἰδέναι = ἀγνοεῖν = nescire = ignorare = לֹא יָדַע oder לֹא הֵבִין, ferner τὸ εὔλογον = τὰ ἀληθῆ = מֵישָׁרִים oder יָשָׁר? Vgl. Jes. 45, 19: מַגִּיד מֵישָׁרִים = LXX: ἀναγγέλλων ἀλήθειαν. Jes. 26, 7: מֵישָׁרִים = LXX: εὐθεῖα. Dabei erwäge man, dass die verschiedenen aussercanonischen Redaktionen des Logion von den canonischen Texten völlig unabhängig sind. Besonders interessant ist die bei Epiphanius und Philastrius hervortretende Variante: τὴν δύναμιν αὐτῶν = virtutem earum sc. scripturarum. — Der Redaktor der clementinischen Homilien führt kurz nach einander, nämlich III, 50. p. 50, 13 und p. 50, 18, dasselbe Logion in zwei verschiedenen Übersetzungen vor (Vgl. die Citate a und d). Er hatte also — so muss man annehmen — das Logion aus zwei verschiedenen Quellen, welche beide von den canonischen Texten unabhängig waren. Ähnliche Fälle zweifacher Citation desselben Logion kurz nach einander in zwei verschiedenen Redaktionen finden sich bei Justin zu Mt. 7, 15, in den Constitutionen zu Joh. 7, 24 in den Agrapha S. 119.

Mt. 23, 2. 3.

a. Hom. Clem. III, 70. p. 55, 22.
θρόνον οὖν Χριστοῦ τιμήσετε· ὅτι καὶ Μωϋσέως καθέδραν τιμᾶν ἐκελεύσθητε, κἂν οἱ προκαθεζόμενοι ἁμαρτωλοὶ νομίζωνται.

b. Mt. 23, 2. 3.
ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι· πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν, ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν.

c. Hom. Clem. III, 18. p. 41, 7.
αὐτοῦ ἑαυτὸν μηνύοντος τῷ λέγειν· ἐπὶ τῆς καθέδρας Μωϋσέως ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι· πάντα ὅσα λέγωσιν ὑμῖν, ἀκούετε αὐτῶν.

d. Orig. in Ezech. hom. VII, 3. Opp. III, 382.
doctrinam veram suscipiet secundum praeceptum domini, qui ait: Super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisaei. Omnia quaecunque vobis dicunt, audite et facite; juxta opera autem illorum nolite facere: dicunt quippe, et non faciunt.

e. Syr. Cur. Mt. 23, 2. 3.
ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι· πάντα ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν, ἀκούετε καὶ ποιεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν.

In der aussercanonischen Lesart *ἀκούετε καὶ ποιεῖτε* trifft zunächst der von Tischendorf nicht erwähnte Syr. Cur. mit dem einen Citate des Origenes: audite et facite — zusammen, während Origenes an anderer Stelle (in Matth. ser. 9. T. III. p. 835 D) nur facite bietet. Die Homilien berühren sich mit dem Syr. Cur. durch die Lesart: *ἀκούετε αὐτῶν*. Neben den beiden Citaten a und c findet sich noch eine dritte Parallele Hom. XI, 29. p. 118, 2 ff.: *ῥητῇ οὖν ταύτῃ φωνῇ ἐχρήσατο τὰ ἀληθῆ πρὸς τοὺς ὑποκριτὰς αὐτῶν, οὐ πρὸς πάντας. ἐνίων γὰρ καὶ ἐπακούειν ἔλεγεν, ὅτι τὴν Μωϋσέως ἐπιστεύθησαν καθέδραν.* Das Diatessaron nach Ciasca p. 71ª liest: Omnia ergo, quaecunque dixerint vobis, ut observetis, servate et facite.

Mt. 23, 5.

a. Epiph. Haer. XV. p. 33 A.
φησὶ γὰρ ὅτι πλατύνετε τὰ φυλακτήρια, καὶ τὰ κράσπεδα τῶν ἱματίων ὑμῶν μεγαλύνετε.

b. Mt. 23, 5[b].
πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα [Syr. Cur. add.: *τῶν ἱματίων αὐτῶν*].

Dass die antipharisäische Rede Jesu Mt. 23, 1—39 = Lc. 11, 37—52 ihren wesentlichen Bestandtheilen nach aus dem Urevangelium geflossen ist, liegt auf der Hand. Mc. hat nur ein sehr kleines Excerpt daraus Mc. 12, 38—40 gegeben. Die Stellung, welche dieser Rest der antipharisäischen Rede in dem zweiten Evangelium gefunden hat, ist auch für das erste Evangelium bezüglich der ganzen Rede massgebend geworden, während bei Lc. ein anderer Standort und Zusammenhang überliefert ist. Nach Lc. ist diese Rede bei einem Pharisäergastmahl an die Pharisäer selbst gerichtet; nach dem ersten Evangelisten sind die Jünger die Hörenden. Der letzteren Wendung gibt Weiss, der deshalb auch Mt. 23, 2. 3 zum ursprünglichen Contexte rechnet, den Vorzug. Aber die von Epiphanius aufbewahrte aussercanonische Parallele zu Mt. 23, 5 zeigt ebenfalls (wie bei Lc.) die Pharisäer als die Angeredeten: *πλατύνετε — μεγαλύνετε.* Und dies ist jedenfalls das Ursprüngliche.

Mt. 23, 7.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 112. p. 339 D.
ἐὰν οὖν μὴ τῶν διδαγμάτων τῶν ἑαυτοὺς ὑφούντων καὶ θελόντων ῥαββί, ῥαββὶ καλεῖσθαι καταφρονήσητε.

b. Mt. 23, 7.
[*φιλοῦσιν*] *τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί.*

Obiges Justin-Citat ist nach seiner zweiten Hälfte eine aussercanonische Parallele zu Mt. 23, 7. Denn *φιλεῖν* = *θέλειν* = רצה sind Übersetzungsvarianten, und die zweimalige Anrede *ῥαββί, ῥαββί* hat Justin mit Cod. D, dem Syr. Cur., auch Syr. Hier. u. A. gemeinsam. Die im ersten Theile des Citates ent-

haltenen Worte *τῶν ἑαυτοὺς ὑψούντων*, welche sich so in keinem Evangelium wiederfinden, könnten eine freie Anspielung an Mt. 23, 12: *ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτόν κτλ.* und in diesem Falle eine Benützung des ersten Evangeliums darstellen. Aber wie Jesus nach Lc. 16, 15 zu den Pharisäern gesagt hat: *ὑμεῖς ἐστὲ οἱ δικαιοῦντες ἑαυτούς*, so könnte auch der ursprüngliche Context der grossen antipharisäischen Rede sehr wohl ein analoges: *ὑμεῖς ἐστὲ οἱ ὑψοῦντες ἑαυτούς* enthalten haben. In diesem Falle würde es auch erklärlich sein, wie der erste Evangelist dazu kommen konnte, statt dieses kurzen Wortes das Logion Mt. 23, 12 aus einem ganz anderen Zusammenhange (Lc. 14, 11 vgl. Weiss, Matthäus S. 487) hierher zu verpflanzen.

Mt. 23, 8. 10.

a. Ign. ad Eph. XV, 1. p. 20, 6.
εἷς οὖν διδάσκαλος.

b. Ign. ad Magn. IX, 2. p. 38, 2.
ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν.

c. Clem. Al. Paedag. I, 5, 17. p. 108.
εἰ δὲ εἷς διδάσκαλος ἐν οὐρανοῖς, ὡς φησιν ἡ γραφή, ὁμολουγομένως οἱ ἐπὶ τῆς γῆς εἰκότως ἂν πάντες κεκλήσονται μαθηταί.

d. Euseb. in Psalm. 118, 97 sqq.
τοῦτ' εἴρηται τῷ σωτῆρι· — μὴ καλέσητε διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

e. Clem. Al. Strom. II, 4, 14. p. 435.
διὸ καί φησιν ὁ λόγος· μὴ εἴπητε ἑαυτοῖς διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς.

f. Clem. Al. Strom. VI, 7, 58. p. 769.
ὅθεν εἰκότως εἴρηται· μὴ εἴπητε ἑαυτοῖς διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς.

g. Mt. 23, 8.
ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί· εἷς γὰρ ὑμῶν ὁ διδάσκαλος [Syr. Cur. add.: *Χριστός*], *πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε.*

h. Mt. 23, 10.

μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν ἐστὶν εἷς ὁ Χριστός.

Darin ist Weiss (Matthäusevang. S. 487) beizustimmen, dass v. 8 und v. 10 nur Doubletten desselben Logion sind und dass der beiden Doubletten zu Grunde liegende Spruch aus der vorcanonischen Quelle stammt.[1]) Nach den aussercanonischen Paralleltexten aber scheint der Nachdruck auf dem Gegensatz *ἐπὶ τῆς γῆς* und *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* gelegen zu haben, gerade so wie in v. 9 die *δεσπόται* auf Erden dem *πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* entgegengesetzt sind. Vgl. hierzu Agrapha S. 109. 207ff. Es sind also *καλεῖν* = *εἰπεῖν* = אָמַר sowie *καθηγητής* = *διδάσκαλος* = *ῥαββί* = רַבִּי Übersetzungsvarianten. Sicherlich aber haben v. 8. 10 mit dem ganzen Abschnitt Mt. 23, 8—12 ursprünglich einem ganz andern Zusammenhang angehört als dem der grossen antipharisaeischen Rede. Freilich ein Gegensatz gegen den hierarchischen Ehrgeiz des Pharisaeismus war selbstverständlich auch in v. 8—10 gegeben, und insofern konnten diese Sprüche sehr wohl der antipharisaeischen Rede einverleibt werden.

Mt. 23, 9.

a. Clem. Al. Quis div. salv. c. 23. p. 948.

ἑτέρωθεν δὲ ἄκουε τοῦ σωτῆρος· — — μὴ κάλει σεαυτῷ πατέρα ἐπὶ γῆς.

b. Iren. IV, 1, 1.

Dominum nostrum, qui et nobis praecepit neminem Patrem confiteri, nisi eum, qui est in caelis, qui est unus Deus et unus Pater.

c. Clem. Al. Strom. III, 12, 87. p. 551.

εἷς μὲν οὖν ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἀλλὰ καὶ ἁπάντων πατὴρ κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτός. μὴ καλέσητε οὖν ὑμῖν ἐπὶ τῆς γῆς πατέρα.

d. Mt. 23, 9.

καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος [Syr. Cur. *ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*].

1) Einen ähnlichen Fall haben wir wahrscheinlich Mt. 5, 3. 5.

e. Clem. Al. Eclog. proph. § 20. p. 994. (Heracleon.)
μὴ καλέσητε οὖν ἑαυτοῖς πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς· δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

f. Tertull. de orat. c. 2.
immo et praecepit, ne quem in terris patrem vocemus, nisi quem habemus in caelis.

Wie in den aussercanonischen Paralleltexten zu Mt. 23, 8 = 10, so spielt auch hier in v. 9 der Gegensatz zwischen *ἐπὶ τῆς γῆς* und *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* eine Hauptrolle. Auf Erden gibt es viele Herren, im Himmel Einen Vater, durch den die Jünger Jesu allesammt Brüder (*ἀδελφοί* v. 8) unter einander sind. Vgl Weiss, Matthäusevangelium S. 486. Darüber dass der vollständigere Text Heracleons, den uns Clemens in den prophetischen Eklogen erhalten hat, im Hinblick auf die paulinische Bezeugung Eph. 3, 15 als der ursprüngliche zu erachten sein dürfte, siehe Agrapha S. 207ff. Die Lesart *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (= qui in caelis est) hat der von Tischendorf nicht notierte Syr. Cur. mit Cod. D., Syr. Hier. und fast sämmtlichen lateinischen Versionen gemeinsam. Dieselbe lässt den Gegensatz zwischen *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und *ἐπὶ τῆς γῆς* besser hervortreten als das adjektivische *οὐράνιος* und entspricht überdem genauer dem urtextlichen אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם.

Mt. 23, 15.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 122. p. 350C.
ἢ γὰρ ἂν κἀκείνοις ἐμαρτύρει ὁ Χριστός· νῦν δὲ διπλότερον υἱοὶ γεέννης, ὡς αὐτὸς εἶπε, γίνεσθε.

b. Epiph. Haer. XVI, 4. p. 36C.
καὶ κυκλεύετε θάλασσαν καὶ ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν.

c. Mt. 23, 15.
περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν.

d. Aphraates Hom. XIV, 16. p. 232. ed. Bert.

da unser Herr spricht: Ihr umsegelt Meer und Land, dass ihr einen Proselyten macht, und wenn er es geworden ist, so macht ihr aus ihm einen Sohn der Hölle.

Vorstehender Vers Mt. 23, 15 ist sicherlich ein — von Lc. weggelassener — alter Bestandtheil der antipharisaeischen Rede. Weiss macht auf mehrere Hebraismen aufmerksam, als ἡ ξηρά = הַיַּבָּשָׁה (vgl. Gen. 1, 9. 10. LXX), προσήλυτος = גֵּר, υἱὸς γεέννης = בֶּן־גֵּיהִנֹּם (vgl. 2. Sam. 12, 5) = בֶּן־מָוֶת in den hebräischen Rückübersetzungen. Auf Grund der aussercanonischen Übersetzungsvarianten bei Epiphanius und Aphraates ist noch hinzuzufügen κυκλεύειν = περιάγειν = umsegeln = סוֹבֵב. Ausserdem könnte man bei Vergleichung der Citate aus Justin und Aphraates sich versucht fühlen, den ursprünglichen Schluss des Logion also zu reconstruieren: ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης, καὶ οὕτως ὑμεῖς αὐτοὶ διπλότερον υἱοὶ γεέννης γίνεσθε

Mt. 23, 18.

a. Epiph. Haer. XVI, 4. p. 36 B.

καὶ δοκιμάζετε δίκαιον εἶναι ὀμνύναι ἐν τῷ ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ θυσιαστηρίῳ παρ' ὑμῖν τῷ ὅρκῳ λέλυται.

b. Mt. 23, 18.

καί· ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδέν ἐστιν· ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ (Syr. Cur. τοῦ θυσιαστηρίου) ὀφείλει.

Eine dem ersten Evangelisten eigenthümliche und wahrscheinlich aus der vorcanonischen Quelle stammende (vgl. Weiss, Matthäus S. 491), vielleicht aber ursprünglich nicht zum Context der antipharisaeischen Rede gehörige Partie ist in Mt. 23, 16—23 enthalten, welche gegen die jüdische Eidescasuistik gerichtet ist. Epiphanius bietet dazu mit Weglassung von v. 16. 17, sowie unter Reproduktion zahlreicher Varianten und einem ganz eigenthümlichen Zusammenhang einen höchst interessanten aussercanonischen Paralleltext. Da derselbe sowohl hier und im Folgenden als zu Lc. 11, 39. 42 zur Besprechung gelangt, so sei er

hier in extenso wiedergegeben (Haer. XVI, 4): *τὰ δια τοῦ σωτῆρος πρὸς αὐτοὺς εἰρημένα „οὐαὶ ὑμῖν, Γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καταλελοίπατε τὰ βαρέα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον, καὶ ἀποδεκατοῦτε τὸ ἄνηθον καὶ τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, καὶ καθαρίζετε τὸ ἐκτὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος, τὸ δὲ ἐντός ἐστι μεστὸν ἀκαθαρσίας καὶ ἀκρασίας. καὶ δοκιμάζετε δίκαιον εἶναι ὀμνύναι ἐν τῷ ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ θυσιαστηρίῳ παρ' ὑμῖν τῷ ὅρκῳ λέλυται, καὶ τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ ὀμνύναι οὐδὲν εἶναι φατέ, ἐὰν δέ τις ὀμόσῃ ἐν τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, τοῦτο δεδικαίωται. οὐχὶ τὸ θυσιαστήριον βαστάζει τὸ ἐπικείμενον, καὶ ὁ οὐρανὸς θρόνος ἐστὶ τοῦ ἐπ' αὐτῷ ἐπικαθεζομένου; καὶ ὅτι λέγετε, ἐάν τις εἴπῃ πατρὶ καὶ μητρὶ κορβάν, ὅ ἐστι δῶρον, ὃ ἂν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, οὐκέτι μὴ τιμήσῃ τὸν πατέρα, καὶ ἠθετήσατε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς τῶν πρεσβυτέρων ὑμῶν παραδόσεως. καὶ κυκλεύετε θάλασσαν καὶ ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν.*" Mittheilenswerth ist auch eine kurze Zusammenfassung von Mt. 5, 34. 35; 23, 16—23, wie sie der Redaktor der Constitutionen (nicht aus der Quellenschrift der Didaskalia, sondern ex suis) seiner Darstellung in V, 12 einverleibt hat. Const. p. 140, 16—141, 1: *διὸ χρὴ τὸν θεοῦ ἄνθρωπον ὡς χριστιανὸν μήτε ἥλιον ὀμνύναι μήτε μὴν σελήνην μήτε ἄστρα μήτε μὴν οὐρανὸν ἢ γῆν ἢ τι τῶν στοιχείων μικρὸν ἢ μέγα. εἰ γὰρ ὁ διδάσκαλος περὶ τοῦ ὄντος θεοῦ παρήγγειλεν ἡμῖν μὴ ὀμνύειν, ὅπως ὁ λόγος ἡμῶν πιστότερος ᾖ τοῦ ὅρκου, μήτε μὴν τὸν οὐρανὸν αὐτόν (ἑλληνικὸν γὰρ τὸ ὀμνύειν), μήτε μὴν Ἱερουσαλὴμ ἢ τὰ τοῦ θεοῦ ἅγια ἢ τὸ θυσιαστήριον καὶ τὸ δῶρον ἢ τὴν τοῦ ναοῦ χρύσωσιν ἢ τὴν οἰκείαν κεφαλήν (ἰουδαϊκῆς γὰρ παραφορᾶς ἡ συνήθεια, διὸ καὶ ἀπαγορευτέα) εἶναι δὲ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὔ οὔ τοῖς πιστοῖς παρεγγυᾷ καὶ τὸ τούτων περισσὸν τοῦ πονηροῦ εἶναι λέγει.*

Was nun insbesondere Mt. 23, 18 betrifft, so sind, abgesehen von der Umstellung der beiden Satztheile und der verschiedenen Construktion derselben, mehrere gleichwerthige Varianten wahrzunehmen: *δίκαιον εἶναι* = *ὀφείλειν* = חוֹב, ferner *οὐδέν ἐστι* = *τῷ ὅρκῳ λέλυται* — im letzteren Fall repraesentiert eine der

beiden Varianten (es ist schwer zu entscheiden, welche, doch wahrscheinlicher die erste) eine freiere Wiedergabe des Urtextes. Auch das *δοκιμάζετε*, womit das Epiphanius-Citat eröffnet wird, dürfte ebenfalls aus der hebräischen Quelle stammen als ungeschickte Version etwa von חָשַׁב (= chald. סְבַר) in der Bedeutung „meinen, urtheilen". Der aussercanonische Paralleltext des Epiphanius lässt ausserdem sowohl Mt. 23, 18 als zu v. 19 das canonische *δῶρον* wegfallen wie es auch Mt. 23, 20 fehlt.

Mt. 23, 19.

a. Epiph. Haer. XVI, 4. p. 36C.
οὐχὶ τὸ θυσιαστήριον βαστάζει τὸ ἐπικείμενον;

b. Mt. 23, 19. 20.
τυφλοί, τί γὰρ μεῖζον, τὸ δῶρον ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον; ὁ οὖν ὀμόσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ.

Wenn man den unter a mitgetheilten Textbestandtheil der Epiphanius-Relation, welcher in den canonischen Parallelen sich nicht wiederfindet, zwischen Mt. 23, 19 und 20 einfügt, so entsteht ein vorzüglicher Context: *τυφλοί, τί γὰρ μεῖζον, τὸ δῶρον ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον; οὐχὶ τὸ θυσιαστήριον βαστάζει τὸ ἐπικείμενον; ὁ οὖν ὀμόσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ.*

Mt. 23, 22.

a. Epiph. Haer. XVI, 4. p. 36BC.
καὶ τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ ὀμνύναι οὐδὲν εἶναι φατέ, ἐὰν δέ τις ὀμόσῃ ἐν τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, τοῦτο δεδικαίωται. . . . καὶ ὁ οὐρανὸς θρόνος ἐστὶ τοῦ ἐπ' αὐτῷ ἐπικαθεζομένου.

b. Mt. 23, 22.
καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ οὐρανῷ ὀμνύει ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ.

Auch an dieser Stelle bietet die Epiphanius-Relation einen vollständigeren, jedenfalls den ursprünglichen, Context, wodurch der fragmentarische Vers Mt. 23, 22 erst verständlich wird. Jesus

hält den Pharisaeern vor (man bemerke auch hier die dem Urtexte entsprechende direkte Anrede *φατέ*), dass nach der jüdischen Casuistik das Schwören bei dem *οὐρανός* Nichts sei (*οὐδὲν εἶναι φατέ*, man beachte den analogen Ausdruck in Mt. 23, 16ª: *ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδέν ἐστιν*), nur das Schwören bei dem über den Himmel Erhabenen (*ἐν τῷ ἐπάνω αὐτοῦ*) solle gelten und bindend sein (*τοῦτο δεδικαίωται*, wie zu v. 16 *δίκαιον εἶναι* = *ὀφείλει*). Dem gegenüber weist Jesus darauf hin, dass der Himmel Gottes *θρόνος*, folglich das Schwören beim Himmel ebenfalls bindend, bezw. strafbar sei. Man vgl. Mt. 5, 34ᵇ: *ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ*, welcher Zusatz in der Jacobus-Parallele Jac. 5, 12 dort fehlt, also vielleicht von diesem Context dorthin versetzt ist.

Mt. 23, 32.

a. 4. Esr. 12, 25.
ἐκεῖνοι γὰρ ἔσονται, οἳ ἀνακεφαλαιώσουσι τὰς ἀσεβείας αὐτοῦ καὶ οἳ ἐπιτελέσουσι τὰ ἔσχατα αὐτοῦ.

b. 1. Thess. 2, 16.
εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε.

c. Barn. V, 11. p. 22, 14.
οὐκοῦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἐν σαρκὶ ἦλθεν, ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς προφήτας αὐτοῦ.

d. Mt. 23, 32.
καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.

e. Ep. ad Diogn. IX, 2. p. 161, 7.
πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία καὶ τελείως πεφανέρωτο.

f. Ps.-Petr. v 17.
καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα.

Obiger Vers ist ein Gegenstand höchst interessanter Untersuchung und ein besonders schlagender Beweis für die Abhängigkeit der paulinischen Briefe von der vorcanonischen Evangelienquelle. Die Verwandtschaft nämlich zwischen 1. Thess. 2, 15. 16 und Lc. 11, 48—50. 52 ist bereits von verschiedenen Seiten wohl bemerkt worden. Die damit gegebene gleichzeitige Verwandtschaft von 1. Thess. 2, 15. 16 mit Mt. 23, 34. 13 erstreckt sich

nun ganz besonders auch auf den von Lucas nicht gegebenen Text Mt. 23, 32. Damit ist zu erweisen, dass die Verwandtschaft nicht auf einer Abhängigkeit des Lucas von Paulus beruhen kann, sondern dass hinter den drei Parallelen 1. Thess. 2, 15. 16 = Lc. 11, 48. 49. 52 = Mt. 23, 32. 34. 13 ein älterer gemeinsamer Quellentext verborgen gewesen ist. Dazu entspricht das πληρώσατε in Mt. 23, 32 dem paulinischen ἀναπληρῶσαι, und dieses Compositum findet sich — womit der Beweis sich vollendet — auch zu Mt. 23, 32 bei Cyrillus Alexandrinus nach Tischendorf zweimal, nämlich Zachar. p. 697, wo er ἀνεπληρώσατε liest, und Glaph. 32, wo ἀναπληρώσατε steht. Während nun in der Epistula ad Diognetum ebenfalls ein Anklang an unsere Stelle mit der Lesart πεπλήρωτο zu erkennen ist, finden sich noch weitere Varianten, nämlich bei Barnabas und in der Esra-Apokalypse mit dem Gebrauch des Verbums ἀναχεφαλαιοῦν (recapitulare) sowie bei Hermas πλησθῆναι. Vgl. καὶ οὕτως ἐπλήσθησαν αἱ ἀνομίαι αὐτῶν. Herm. Vis. II, 2, 2. p. 18, 17. Verwandt ist auch 4. Esr. 11, 45: et scelera ejus completa sunt. Dass allen den Varianten πληροῦν, ἀναπληροῦν, πλήθειν, πιμπλάναι = complere, sowie auch dem scheinbar ferner stehenden ἀνακεφαλαιοῦν = recapitulare das gemeinsame Quellenwort כָּלָה zu Grunde liegt, ergiebt sich theils von selbst, theils wird es bezüglich ἀνακεφαλαιοῦν evident durch Theodotion, welcher Ps. 72, 20 כִּלֵּה mit ἀνεκεφαλαιώθησαν wiedergegeben hat. Die Variante ἀναπληροῦν, in welcher Paulus 1. Thess. 2, 16 und Cyrillus Al. zu Mt. 23, 32 zusammentreffen, gehört jedenfalls dem paulinisch-lucanischen Übersetzungstypus an und würde sicherlich im dritten Evangelium zu finden sein, wenn Lucas nicht an dieser Stelle den Text gekürzt und die Parallele von Mt. 23, 32 weggelassen hätte. Das pseudo-petrinische Evangelienfragment, welches v. 17 wesentlich auf Mt. 27, 25 sich stützt, spielt doch zugleich durch die Ausdrücke ἐπλήρωσαν, ἐτελείωσαν an Mt. 23, 32 an. Wenn Rahlfs (Theol. Lit.-Zeitung 1893 No. 15. Sp. 377) behauptet: „כָּלָה heisst wohl „„zu Ende gebracht werden““, aber nicht πληροῦσθαι“ —, so genügt der Hinweis auf 2. Chron. 24, 10: וַיָּבִיאוּ וַיַּשְׁלִיכוּ בָּאָרוֹן עַד־לְכַלֵּה = LXX: καὶ εἰσέφερον καὶ ἐνέβαλον εἰς τὸ γλωσσόκομον, ἕως οὗ ἐπληρώθη —, sowie 2. Chron. 36, 22: לִכְלוֹת דְּבַר־יְהוָה

= LXX: *μετὰ τὸ πληρωθῆναι ῥῆμα κυρίου* —, um zu zeigen, dass trotz des Widerspruchs von Rahlfs gerade das spätere Hebräisch den Gebrauch von כלה in der Bedeutung von *πληροῦν*, *πληροῦσθαι*, gekannt hat und dass auch für Septuaginta-Forscher, wie für diesen Schüler Lagarde's, das Gebiet der griechischen Übersetzungsvarianten noch nicht allseitig geklärt ist. Einige alttestamentliche Parallelen, nämlich Gen. 15, 16: כִּי לֹא־שָׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי = LXX: *οὔπω γὰρ ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι τῶν Ἀμορραίων*, ferner Am. 4, 4: הַרְבּוּ לְפִשְׁעַ = LXX: *ἐπληθύνατε τοῦ ἀσεβῆσαι* — erweisen auch hier den Zusammenhang der Reden Jesu mit dem A. T., zugleich aber auch die Abhängigkeit der Esra-Apokalypse von den Reden Jesu, da der bezügliche Text 4. Esr. 12, 25: isti enim erunt, qui recapitulabunt impietates ejus et qui perficient novissima ejus — mit dem recapitulare (= *ἀνακεφαλαιοῦν*), ebenso wie das *ἀνακεφαλαιώσῃ* Barn. V, 12, weder von שָׁלֵם noch von הִרְבָּה, sondern nur von dem Mt. 23, 32 vorauszusetzenden כְּלָה abzuleiten ist. Bei Barnabas ist noch zu vergleichen: *τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν* — Barn. IV, 3.

Mt. 24, 10a.

a. *Διδ.* XVI, 5.
καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται.

b. Const. VII, 32. p. 212, 7.
καὶ πολλοὶ σκανδαλισθήσονται ἐπ' αὐτῷ [sc. *τῷ κοσμοπλάνῳ*].

c. Mt. 24, 10a.
καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοί.

Die letzte grosse eschatologische Rede Mt. 24 = Mc. 13 = Lc. 21, welche ohne Widerspruch in allen ihren Theilen aus dem Urevangelium stammt, wird der Hauptsache nach bei Lc. 21, ausserdem bei Lc. 17, 22ff., Act. 1, 7 zur Erörterung kommen. Denn, wenn auch ganz aus dem Urevangelium entstanden, hat diese Rede doch durch die Umschaltungen des Marcus, welchen der erste Evangelist noch einige andere Umschaltungen seinerseits beifügte, auch Stoffe in sich aufgenommen, die in der Quelle an anderen Standorten vertheilt waren. Hier und im folgenden handelt es sich um solche Stoffe, welche ausschliesslich durch den ersten Evangelisten und ev. durch Mc. uns erhalten, von

Lucas aber weggelassen sind. Sie sind alle Urbestandtheile der grossen eschatologischen Rede.

Was zunächst Mt. 24, 10ª anlangt, so findet sich in der eschatologischen Schilderung, in welche die *Διδαχή* c. XVI ausmündet, ein Zug, zu welchem unter den canonischen Evangelisten nur der erste eine Parallele, eben Mt. 24, 10ª: *καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοί*, erhalten hat. Aber während dieser Zug bei dem ersten Evangelisten in die Schilderung der Wehen gehört, die der Zerstörung Jerusalems vorangehen sollten, bildete derselbe nach der *Διδαχή* eine Ergänzung für das Bild der antichristischen Endzeit. Darnach sollten während der grossen *θλῖψις*, die durch das Auftreten des Antichrists, des *κοσμοπλάνος*, über die Welt hereinbrechen wird, viele zu Falle kommer und zu Grunde gehen: *καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται*. Die Annahme, dass hier die ursprüngliche Stelle dieses Redetheils erhalten ist, wird verstärkt durch die Wahrnehmung, dass der Redaktor der Constitutionen, welcher aus guten Evangelienquellen zu schöpfen pflegt und namentlich auch die eschatologische Partie der *Διδαχή* durch selbständige Züge vermehrt hat, die Beziehung auf den Antichrist noch stärker hervortreten lässt. Denn er schreibt: *καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ ἐπ' αὐτῷ* —, also: an ihm, dem *κοσμοπλάνος*, dem Antichristen, werden viele zu Falle kommen, zu Grunde gehen. Dies ist ja auch die Auffassung des Apokalyptikers, welcher in verschiedenen Schilderungen — vgl. namentlich Apok. 13, 8. 16ff.; 14, 9; 20, 4 — zeigt, wie in der antichristischen Krisis viele zu Falle kommen und zu Schanden werden — eine Beziehung, welche von Wohlenberg (Die Lehre der 12 Apostel etc. S. 40) richtig erkannt und hervorgehoben worden ist.

Mt. 24, 11 = Mt. 24, 24ª = Mc. 13, 22ª.

a. Hom. Cl. Ep. Clem. ad Jac. 14. p. 10, 25.
τὰ φυσήματα ταῖς τῶν πλάνων καὶ τῶν ψευδοπροφητῶν ὁμιλίαις.

b. Didasc. VI, 13. p. 330.
φεύγειν αὐτοὺς τοὺς ψευδῶς ἐπ' ὀνόματι τῶν ἀποστόλων ἐλθόντας.

c. Pseudo-Ign. ad Magn. III. p. 196, 30.
καὶ τοὺς ψευδιερεῖς . . ὡς ἂν φθορέας καὶ ἀπατεῶνας ἀνθρώπων.

d. Just. Dial. c. Tryph. c. 51. p. 271 A.
καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι ἱερεῖς [φθορεῖς] καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε.

e. *Διδ.* XVI, 3.
ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς.

f. Const. VII, 32. p. 211, 28.
ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς λόγου.

g. Const. VI, 13. p. 172, 24.
οὗτοι γάρ εἰσι ψευδόχριστοι [καὶ] ψευδοπροφῆται καὶ ψευδαπόστολοι, πλάνοι καὶ φθορεῖς.

h. Vincent. Lerin. Commonit. 37. 38.
pseudapostoli, pseudoprophetae, pseudodoctores.

i. Hegesipp. ap. Eus. H. E. IV, 22, 6. p. 146, 4.
ἀπὸ τούτων [sc. *τῶν αἱρέσεων*] *ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας.*

k. Just. Dial. c. Tryph. c. 35. p. 253 B.
καί· ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις . . . καί· ἀναστήσονται πολλοὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοαπόστολοι, καὶ πολλοὺς τῶν πιστῶν πλανήσουσιν.

l. Hom. Clem. XVI, 21. p. 158, 26.
ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι.

m. Pseudo-Ign. ad Philad. V. p. 236, 2.
ὡς γὰρ οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ ψευδαπόστολοι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ εἵλκυσαν πονηρὸν καὶ ἀπατηλὸν καὶ λαοπλάνον πνεῦμα.

n. Acta Archelai ap. Routh V, 131. 134.
exsurgent enim et falsi apostoli et falsi prophetae.

o. 2. Petr. 2, 1.

ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις.

p. Const. VI, 18. p. 178, 2.

οὗτοί εἰσι περὶ ὧν ὁ κύριος πικρῶς καὶ ἀποτόμως ἀπεφήνατο λέγων ὅτι εἰσὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι.

q. Just. Dial. c. Tryph. c. 82. p. 308 C.

καὶ παρ' ἡμῖν νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι, οἷς φυλάσσεσθαι προεῖπεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος κύριος . . . εἶπε γὰρ ὅτι . . . ψευδοπροφῆται καὶ ψευδόχριστοι πολλοὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ παρελεύσονται καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.

r. Didasc. VI, 18. p. 331.

διότι ἐπληρώθη τὰ προειρημένα ὑφ' ἡμῶν καὶ ἦλθον οἱ κρύφιοι λύκοι, ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται ὤφθησαν.

s. Const. VI, 18. p. 179, 16.

καὶ ἐλεύσονται ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται.

t. Didasc. VI, 13. p. 330 = Const. VI, 13. p. 173, 7.

ἀναστήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ πλανήσουσι πολλούς.

u. Mc. 13, 22ª.

ἐγερθήσονται δὲ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται.

v. Mt. 24, 24ª.

ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται.

w. Mt. 24, 11.

καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς.

Dieses Logion ist von mir bereits in Verbindung mit dem Agraphon von den *αἱρέσεις καὶ σχίσματα* behandelt worden. Vgl. Agrapha S. 105. 173—178. 282—284. Ferner habe ich dort auch (Agrapha S. 240) auf den ursprünglichen Unterschied hingewiesen, welcher in den Quellentexten zwischen Mt. 24, 11 und Mt. 24, 24 bestanden haben muss, der aber in den jetzigen canonischen Texten fast vollständig verwischt ist. Denn während man in der jetzigen canonischen Fassung beide Verse für Doubletten, für zwei verschiedene Redaktionen eines und desselben Quellentextes, halten möchte, handelte, wenn wir denjenigen Indicien folgen, welche die aussercanonischen Paralleltexte an die Hand geben, v. 24 im Singular von dem Antichrist als einer

Persönlichkeit, in welcher das christusfeindliche Princip sich verwirklichen soll, v. 11 aber von seinen Vorläufern, den *ψευδοπροφῆται* und *ψευδαπόστολοι*, in der Mehrzahl. Die weiter unten zu v. 24 gegebenen Texte und Erläuterungen dürften diesen Sachverhalt, was v. 24 anlangt, ausser Zweifel stellen. Auch zu v. 11 sind vorstehend zahlreiche Parallelen beigebracht, darunter einige, welche in den Agrapha a. a. O. nicht erwähnt sind. Unter ihnen ist besonders beachtenswerth das Citat aus Pseudo-Ignatius, welcher ja mit dem Redaktor der Constitutionen jedenfalls identisch ist. Wie in den Constitutionen die *φθορεῖς* [*λόγου*] zweimal (f, g) erwähnt sind, so kehren sie auch bei Pseudo-Ignatius wieder, wobei der Verfasser in demselben Athem *ἀπατεῶνας* und vorher *ψευδιερεῖς* namhaft macht. Diese letztere Parallele könnte ein Licht werfen auf das Citat aus Justin (d), wo das dunkle *ἱερεῖς* von Sylburg als *ψευδιερεῖς* erklärt, von mir aber (Agrapha S. 176) als verderbte Lesart für *φθορεῖς* aufgefasst worden ist.[1]) Es sind damit die Vorläufer des Antichrists gemeint, den die Clementinen *ἕνα τῆς κακίας ἡγεμόνα* nennen. Diese seine Vorläufer, diese *τῆς πλάνης κήρυκες*, wie ebenfalls die clementinischen Homilien sagen, treten nun nach obigen Paralleltexten unter den mannigfachsten Benennungen auf. Vgl. folgendes Verzeichniss:

πλάνοι [a g, vgl auch m *λαοπλάνον πνεῦμα*], *ἀπατεῶνες* [c, vgl. auch m *ἀπατηλὸν* sc. *πνεῦμα*], *φθορεῖς* [c bzw. d.

1) Wenn Planck in seinem Aufsatz: „Lucian und das Christenthum" (Studien und Kritiken 1851) zu der Stelle aus Lucians Peregrinus c. 11: *ὅτε περ καὶ τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν ἐξέμαθε, περὶ τὴν Παλαιστίνην τοῖς ἱερεῦσι καὶ γραμματεῦσιν αὐτῶν ξυγγενόμενος* — seinerseits p. 860 bemerkt: „Es wird wohl keine Stelle geben, wo christliche Gemeindevorsteher als *ἱερεῖς* bezeichnet werden": so ist seitdem dieser Ausspruch durch die *Διδαχή* widerlegt. Denn *Διδ.* XIII, 3 heisst es von den neutestamentlichen Propheten: *αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν*. Dasselbe Wort findet sich in der 1856 durch de Lagardes Rückübersetzung ins Griechische zugänglich gemachten Didascalia, wo es auf die Bischöfe angewendet ist. Vgl. Didasc. II, 25. p. 260: *οὗτοι γὰρ ὑμῶν εἰσὶν οἱ ἀρχιερεῖς*. Aber auch schon als Planck schrieb, war dasselbe Wort in den Constitutionen II, 25 (p. 54) zu lesen. Es konnte auch nicht anders sein, als dass der von Pseudo-Ignatius gebrauchten Benennung *ψευδιερεῖς* entsprechend der Titel *ἱερεῖς* und *ἀρχιερεῖς* für christliche Amtsträger fehlte.

e, f, g], *ψευδιερεῖς* [c bezw. d], *ψευδοδιδάσκαλοι* [h, o, p], *ψευδαπόστολοι* [g, h, i, k, l. m, n, bzw. *ψευδῶς ἐπ' ὀνόματι ἀποστόλων ἐλθόντες* b], *ψευδόχριστοι* [g, i, k, p, q, r, s, t, u, v], *ψευδοπροφῆται* [a, e, f, g, h, i, m, n, o, q, r, s, t, u, v, w bzw. *ψευδεῖς προφῆται* l].

Aus der Menge dieser Varianten wird sich das Ursprüngliche ebenso wenig herausfinden lassen, als in der von dem Herrn verheissenen Sendung der echten *προφῆται καὶ ἀπόστολοι* (Lc. 11, 49 = Mt. 23, 34), wo sich auch noch andere Benennungen, wie *διδάσκαλοι, γραμματεῖς, σοφοί* (Eph. 4, 11 auch *εὐαγγελισταί, ποιμένες*) angeknüpft haben. (Vgl. zu Lc. 11, 49). Jedenfalls bildete das Mt. 24, 11 = Mc. 13, 23 geweissagte Auftreten der falschen Propheten und Apostel das Gegenstück zu der von Jesu Lc. 11, 49 = Mt. 23, 24 verheissenen Sendung seiner echten Apostel und Propheten. Was Justin anlangt, so ist er anscheinend verschiedenen Quellen gefolgt. Vgl. die Citate d, k, q. Die Varianten *ἀναστήσονται* = *ἐγερθήσονται*, wohl auch *παρελεύσονται*, gehen auf יָקוּמוּ zurück. Zu *ψευδαπόστολοι* ist noch auf 2. Cor. 11, 13 hinzuweisen, wo zugleich Mt. 7, 15, mithin ein Logion anzuklingen scheint, welches ursprünglich in denselben eschatologischen Zusammenhang gehört hat. Vgl. oben Mt. 7, 15. Auch die *ψευδεῖς* sc. *ἀπόστολοι* Apoc. 2, 2 sind als Seitenstück zu den *ψευδεῖς προφῆται* der Homilien hieher zu ziehen. Zu dem Ausdruck *φθορεῖς* verweist Bousset (die Evangeliencitate Justins S. 97) noch auf 2. Petr. 2, 12: *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται.* Jedenfalls setzt die Schilderung des berühmten zweiten Capitels des zweiten Petrusbriefes das Herrenwort von den *ψευδοπροφῆται* (vgl. 2. Petr. 2, 1 mit Jud. 4: *προγεγραμμένοι*) voraus.

Mt. 24, 12.

a. 4. Esr. 5, 10.
καὶ πληθυνθήσεται ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀφροσύνη ἐπὶ τῆς γῆς.

b. *Διδ.* XVI, 3. 4.
καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος· αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας κτλ.

c. Const. VII, 32. p. 212, 1. [= *Διδ.* XVI, 4].
καὶ ἡ ἀγάπη μῖσος [sc. *στραφήσεται*]· *πληθυνθείσης γὰρ τῆς ἀνομίας κτλ.*

d. Didasc. VI, 13. p. 330.
καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυχθήσεται ἡ τῶν πολλῶν ἀγάπη.

e. Const. VI, 13. p. 113, 1 [= Didasc. VI, 13].
δι' οὓς [sc. *τοὺς ψευδοπροφήτας καὶ ψευδαποστόλους*] *ψυχήσεται ἡ τῶν πολλῶν ἀγάπη.*

f. Hippol. Fragm. ed. Lagarde p. 158.
καθὼς καὶ ὁ δεσπότης λέγει· διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυχήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.

g. Mt. 24, 12.
καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυχήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.

h. 2. Thess. 2, 7.
τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας.

In engster Verbindung mit der Weissagung von den durch grosse Irrlehren innerhalb der Christenheit zu erwartenden Spaltungen und Zersetzungen — *ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις* — stand im Urevangelium die andere Weissagung von der überhandnehmenden *ἀνομία* (= *ἀδικία*) und von dem Erkalten der *ἀγάπη* unter seinen Jüngern. Vgl. Agrapha S. 177. 178. Auch in der Apocalypsis Baruch XXVII, 12 wird das Überhandnehmen der iniquitas in die Endzeit verlegt: et in parte undecima iniquitas et incontinentia. Dass Paulus das in Mt. 24, 12 erhaltene Logion 2. Thess. 2, 4 ff. im Zusammenhang mit der Weissagung von dem Antichrist gelesen hat, liegt auf der Hand. Die paulinische *ἀνομία* und des ersten Evangelisten *ἀδικία* sind nicht tendenziöse Parolen — wie die Tendenzkritik glauben machen wollte —, sondern harmlose Übersetzungsvarianten von אֵין. Vgl. dieselben Varianten zu Lc. 13, 27 = Mt. 7, 23, wo der erste Evangelist die *ἀνομία*, Lc. aber die *ἀδικία* vertritt. Zu *πληθυνθῆναι* (Mt.) = *αὐξάνειν* (*Διδ.*) = *ἐνεργεῖσθαι* (Paulus) = רָבָה vgl. Gen. 1, 22. 23 LXX und Symmachus zu Ps. 17, 36, ferner 1. Chron. 23, 17 LXX.

Mt. 24, 14 = Mc. 13, 10.

a. Hippol. Comm. in Dan. Lib. IV. p. 15. ed. Bratke.
πρῶτον γὰρ δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου

εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, καὶ οὕτως ἥξει τὸ τέλος, ὅταν ὁ σύμπας κόσμος πληρωθῇ.

b. Mt. 24, 14.
καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.

c. Mc. 13, 10.
καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

d. Orig. c. Cels. II, 13.
κηρυχθήσεται τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

Aus dem τοῖς ἔθνεσιν der Quelle, die in Mt. 10, 18 am reinsten erhalten ist, lässt Weiss (vgl. Marcusevangelium S. 417 Anm.) durch freie Bildung des zweiten Evangelisten das Logion Mc. 13, 10 und daraus die Parallele Mt. 24, 14 entstehen. Die aussercanonischen Parallelen aber lassen uns in Mt. 24, 14 ein selbstständiges Logion erkennen, dessen Abstammung aus der vorcanonischen Quelle durch die Varianten ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ = ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ = בְּכָל־הָאָרֶץ und dem verwandten Zusatz: ὅταν ὁ σύμπας κόσμος πληρωθῇ in dem neuentdeckten Hippolytus-Texte offenbar wird.

Mt. 24, 22 = Mc. 13, 20.

a. Barn. IV, 3. p. 14, 6.
εἰς τοῦτο γὰρ ὁ δεσπότης συντέτμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας.

b. *Πίστις Σοφία.* Anger Synopsis p. 198.
ἐκολόβωσα τοὺς καιροὺς διὰ τοὺς ἐκλεκτούς μου· εἰ μή, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα ψυχή. ἐκολόβωσα δὲ τοὺς καιροὺς καὶ τοὺς χρόνους διὰ τὸν ἀριθμὸν τὸν τέλειον τῶν ψυχῶν, αἳ λήψονται τὸ μυστήριον· αὗταί εἰσιν οἱ ἐκλεκτοί· εἰ μὴ ἐκολόβωσα τοὺς χρόνους, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα ψυχὴ ὑλική =

c. Pistis Sophia p. 28, 17. ed. Schwartze et Petermann.
Propter hoc igitur dixi vobis tempore: Abbreviavi tempora

propter meos electos. Alioquin nulla *ψυχη* potuisset servari. Abbreviavi *δε* tempora et *χρονους* propter *αριθμον τελειον ψυχων*, quae suscipient *μυστηριον*, quae eaedem sunt electi, et, ni abbreviassem eorum *χρονους*, nulla *ψυχη ὑλικη* potuisset servari.

d. Mt. 24, 22.

καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι.

e. Mc. 13, 20.

καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, οὓς ἐξελέξατο, ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας.

f. Ephraem Syr. Serm. de Antichristo c. 10. Hymni et Sermones III, 208. ed. Lamy.

Dominus in evangelio dicens: Abbreviabuntur dies illi propter electos et sanctos.

Dieses Logion, welches Weiss (Marcusevangelium S. 420f., Matthäusevangelium S. 510) mit Recht zur Quelle rechnet, gehört zu der Schilderung der *μεγάλη θλῖψις*. Obwohl Lucas die Weissagung von dieser Trübsalszeit als *μεγάλη ἀνάγκη* ebenfalls aus den Logia geschöpft hat (vgl. Lc. 21, 23), so ist bei ihm doch der Nachsatz (Mt. 24, 22 = Mc. 13, 20) in Wegfall gekommen. Nach der Stellung, welche diese Weissagung von der *μεγάλη θλῖψις* (*ἀνάγκη* = צָרָה) bei allen drei Synoptikern in dem ersten Theile der eschatologischen Rede einnimmt, gehört sie in die israelitische Zeit und fällt zusammen mit der Zerstörung Jerusalems. Nach den aussercanonischen Parallelen (vgl. Mt. 24, 24) möchte man vermuthen, die *μεγάλη θλῖψις* umfasse die Zeit vor dem Auftreten des Antichrists bis zu seiner Vernichtung. Jedenfalls ist der hebräische Quellentext an den Varianten *δεσπότης* = *κύριος* = אֲדוֹן, *συντέμνειν* = *κολοβοῦν* = קָצַר, *χρονος* = *καιροί* = *ἡμέραι* = יָמִים, vielleicht auch *σάρξ* = *ψυχή ὑλική* = נֶפֶשׁ — wieder zu erkennen. Die Lesart der Pistis Sophia: *διὰ τοὺς ἐκλεκτούς μου* findet sich auch, was bei Tischendorf nicht notiert ist, im Codex Colbertinus: propter electos meos. Vgl. Exc. Theod. c. 9 zu Mt. 24, 24. Zu dieser Lesart gehört aber auch das *ἐκολόβωσα* als nothwendige Ergänzung.

Mt. 24, 24.

a. Petr. Sic. Hist. Manich. c. 22.
ποιήσει γάρ, φησίν, ὁ ὑπὸ τοῦ πονηροῦ ἐνεργούμενος ἀντίχριστος σημεῖα, ὡς πλανῆσαι εἰ δυνατὸν καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

b. Exc. Theod. § 9. ap. Clem. Al. p. 969.
ὅθεν εἴρηται τοὺς μὲν τῆς κλήσεως ἀνθρώπους κατὰ τὴν παρουσίαν τοῦ ἀντιχρίστου πλανηθήσεσθαι· ἀδύνατον δὲ τοὺς ἐκλεκτούς· διό φησι· καὶ εἰ δυνατὸν τοὺς ἐκλεκτούς μου.

c. Orig. Opp. ed. de la Rue III, 143. in Jerem Hom IV, 3.
καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα ὁ ἐλευσόμενος, ὥστε ἀποπλανᾶσθαι εἰ δυνατὸν καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

d. Orig. Opp. ed. de la Rue III, 765.
ὅτι [sc. *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*] *ἐν τῇ τοῦ διαβόλου ἐξουσίᾳ ποιεῖ πᾶσαν δύναμιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα, ἐν οἷς καταπλήσσεται καὶ ἀποπλανήσει εἰ δυνατὸν καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.*

e. Celsus ap. Orig. c. Cels. VI, 42. Opp. I, 663.
διδάσκει [sc. *ὁ Ἰησοῦς*] *καὶ ἡμᾶς . . . . προαγορεύων, ὡς ἄρα ὁ Σατανᾶς καὶ αὐτὸς ὁμοίως φανεὶς ἐπιδείξεται μεγάλα ἔργα.*

f. Apocalypsis Esrae p. 27.
αὐτὸς ἀναβήσεται γὰρ ὁ ἀντικείμενος τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ τῶν ταρτάρων καὶ ἐνδείξεται πολλὰ τοῖς ἀνθρώποις.

g. *Διδ.* XVI, 4. 5.
καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα . . . καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοί.

h. Const. VII, 32. p. 212, 4.
καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος, ὁ τῆς ἀληθείας ἐχθρός, ὁ τοῦ ψεύδους προστάτης, ὃν ὁ κύριος ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὁ διὰ χειλέων ἀναιρῶν ἀσεβῆ· καὶ πολλοὶ σκανδαλισθήσονται ἐπ᾽ αὐτῷ.

i. Dionys. Alex. ap. Eus. H. E. VI, 41, 10. p. 237, 9.
καὶ δὴ καὶ παρῆν τὸ πρόσταγμα, αὐτὸ σχεδὸν ἐκεῖνο, οἷον

τὸ προρρηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου ἀποφαῖνον τὸ φοβερώτατον, ὡς, εἰ δυνατόν, σκανδαλίσαι καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

k. Βιβλίον Κλήμεντος πρῶτον τὸ καλούμενον διαθήκη τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cap. IX. Περὶ τῆς παρουσίας τοῦ διαβόλου. Reliquiae jur. eccles. p. 82. ed. Lagarde. Agrapha S. 240.

τότε ἐλεύσεται ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ὁ ἀντίπαλος ὑψούμενος καὶ ἐπαιρόμενος, ποιῶν σημεῖα καὶ δυνάμεις πολλὰς πρὸς τὸ πλανῆσαι ὅλην τὴν γῆν.

l. 2. Th. 2, 3ᵇ. 4ᵃ. 8. 9. 10ᵃ.

ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος, ... καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ᾽ ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους, καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις.

m. Eus. H.E. IX, 7, 15. p. 345, 24.

ὡς, κατ᾽ αὐτὸ δὴ τὸ θεῖον ἐκεῖνο λόγιον, εἰ δυνατόν, ἐπὶ τούτοις καὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοὺς σκανδαλίζεσθαι.

n. Nicetas Byz. adv. Moham. Confut. III, 48.

καὶ τῶν τοῦ κυρίου δὲ ῥημάτων νῦν εὔκαιρον μνημονῆσαι, ὅτι εἰ δυνατὸν καὶ τοὺς πιστοὺς ἀπατῆσαι.

o. Const. VI, 18. p. 179, 17.

καὶ δώσουσι σημεῖα ἐν οὐρανῷ, ὥστε, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς ἀπατῆσαι.

p. Mc. 13, 22ᵇ.

καὶ ποιήσουσι σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς.

q. Mt. 24, 24ᵇ.

καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανηθῆναι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. (Cod. Colb.: etiam electos meos.)

Dieser in der Quelle ursprünglich auf den ἐλευσόμενος (Orig.) = ἀντίχριστος (Petr. Sic.) bezüglich gewesene Vers ist, wie bereits oben zu Mt. 24, 11 bemerkt wurde, in dem ersten Evangelium hauptsächlich schon durch Verwandlung des Singu-

lars in den Plural verallgemeinert (*ἐγερθήσονται ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται*), ausserdem aber in den ersten Theil der eschatologischen Rede verlegt, also in denjenigen Theil, welcher die Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems umfasst. Nach den Indicien jedoch, welche die *Διδαχή* an die Hand giebt, gehörten die Weissagungen von den Vorläufern des Antichrists (= Mt. 24, 11), von dem Überhandnehmen der *ἀνομία* und dem Erkalten der *ἀγάπη* (= Mt. 24, 12), von dem Hass und dem Verrath der Nächsten gegen einander (= Mt. 24, 10[b]), von der *μεγάλη θλῖψις* (Mt. 24, 21) sowie von dem Antichrist, dem *κοσμοπλάνος* (Mt. 24, 24) in den zweiten, die Endzeit betreffenden Theil der eschatologischen Belehrung Jesu. Der bezügliche Abschnitt der *Διδαχή* (XVI, 3—8) wird eröffnet mit den Worten: *ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις*, also mit dem Hinweis auf die grosse Endzeit. In dieselbe Zeit (*ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις*) verlegt der in den urevangelischen Stoffen so wohl bewanderte Redaktor der Constitutionen diese selben Weissagungen, welche er noch durch manche wichtige Züge ergänzt, so z. B. durch die Beziehung auf die *λύκοι ἅρπαγες* (Mt. 7, 15), von welcher Weissagung wir schon oben, namentlich aus Justin, erkannt haben, dass sie ursprünglich einem eschatologischen Zusammenhang angehört, so ferner durch die feine Nüancierung des Wortes: *καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοί* (*Διδ.* XVI, 5 = Mt. 24, 10[a]), welches er noch viel deutlicher als die *Διδαχή* durch den Zusatz: *ἐπ' αὐτῷ* (sc. *τῷ κοσμοπλάνῳ*) auf den Antichrist und auf die unter ihm hereinbrechende *θλῖψις μεγάλη* bezieht. Auch der Redaktor der johanneischen Apokalypse giebt Zeugniss für diesen Zusammenhang der eschatologischen Weissagungen. Denn während nach der Einleitung c. 1—3 in dem ersten Haupttheil der Apokalypse, welcher dem ersten Theil der grossen eschatologischen Rede Jesu (Mt. 24, 4—28 = Mc. 13, 5—23 = Lc. 21, 8—24) entspricht und bis zur Zerstörung Jerusalems reicht (Apoc. 4, 1—11, 2), von dem antichristischen Thier noch keine Spur zu entdecken ist, wird in dem zweiten Haupttheile der Apokalypse (Apoc. 11, 3—22, 21), welcher der zweiten Hälfte der eschatologischen Rede Jesu (Mt. 24, 29—36 = Mc. 13, 24—37 = Lc. 21, 25—36) parallel läuft und von der Endzeit handelt, sofort (Apoc. 11, 7) das Auftreten des Antichrists angekündigt und dann im folgenden der Antichrist und die antichristische *θλῖψις* zum Hauptthema der

apokalyptischen Darstellung erhoben. Bei dem Apokalyptiker erscheint der σατανᾶς selbst auf der Erde als ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην (Apoc. 12, 9), und diese Thätigkeit: πλανᾶν τὰ ἔθνη ist das Kennzeichen der antichristischen Zeit (Apoc. 13, 14; 19, 20; 20, 3. 8. 10), ganz wie der Antichrist bei Celsus als der verkörperte Σατανᾶς aufgefasst und demgemäss in der Διδαχή sowie in den Constitutionen als κοσμοπλάνος bezeichnet ist. Auch in der Apokalypse thut das antichristische Thier wie nach den andern Quellen grosse Zeichen: ποιεῖ σημεῖα μεγάλα (Apoc. 13, 13 = Mt. 24, 24). Wenn nun nach dem höchst bedeutsamen Citate des Petrus Siculus der Antichrist (ὁ ἀντίχριστος) von dem Satan inspiriert (ὑπὸ τοῦ πονηροῦ ἐνεργούμενος) seine Wunderthaten vollbringt, so stimmt dieser Evangelientext des Petrus Siculus gänzlich überein mit der paulinischen Schilderung: οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους (2. Thess. 2, 9), aber auch mit dem Text bei Origenes, wo es von dem Antichrist heisst: ὅτι ἐν τῇ διαβόλου ἐξουσίᾳ ποιεῖ πᾶσαν δύναμιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα. Andernfalls wiederholt sich in dem Evangelientext des Origenes fast wörtlich 2. Thess. 2, 9b: Man vergleiche:

Orig.	2. Thess. 2, 9.
πᾶσαν δύναμιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα.	ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν.

So wird hier ein vorcanonischer Evangelientext sichtbar, welchen schon Paulus benützt haben muss, und zwar zeigen sich verwandte Zusammenhänge in der Διδαχή mit 2. Thess. 2, 7 = Mt. 24, 12. Vgl. ferner die ἀπάτη und πλάνη 2. Thess. 2, 10. 11. Ein hebräischer Urtext liegt jedenfalls den Sinn-Parallelen πλανῆσαι = ἀποπλανῆσαι = σκανδαλίσαι = ἀπατῆσαι = fallere (Augustin) zu Grunde. Bemerkenswerth ist dabei noch die Variante πιστούς für ἐκλεκτούς wie ἐκλεκτοί = πιστεύοντες zu Mt. 18, 10, sowie das ἐκλεκτούς μου (Exc. Theod.) und electos meos (Cod. Colb.). Vgl. zu Mt. 24, 22.

Aus dieser ganzen Untersuchung geht hervor, dass den Aussagen der Διδαχή, des Paulus 2. Thess. 2 und des Apokalyptikers in der zweiten Hälfte seiner eschatologischen Visionen ein echter Evangelientext zu Grunde gelegen hat, dessen Spuren als eines evangelischen Herrenwortes namentlich noch in den

aussercanonischen Paralleltexten wiederzufinden sind, welche uns Origenes und Petrus Siculus zu Mt. 24, 24 erhalten haben. Dass auch die clementinischen Homilien in denselben Voraussetzungen sich bewegen, zeigen folgende Stellen.

Hom. III, 16. p. 40, 18. *πολλοί εἰσιν τῆς πλάνης κήρυκες ἕνα τὸν τῆς κακίας ἡγεμόνα ἔχοντες.* Hom. II, 17. p. 26, 16. *ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων· καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς τῷ τέλει πάλιν πρῶτον ἀντίχριστον ἐλθεῖν δεῖ καὶ τότε τὸν ὄντως Χριστὸν ἡμῶν Ἰησοῦν ἀναφῆναι.* Hom. VIII, 22. p. 92, 21. *ὑπὸ τοῦ τῆς κακίας ἡγεμόνος προληφθέντες.*

Hier ist es doch klar, dass die Lehre vom Antichrist (*πρῶτον ἀντίχριστον ἐλθεῖν δεῖ*) auf ein ausdrückliches Herrenwort (*ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν*) zurückgeführt wird.

Es sei zu Vorstehendem noch bemerkt, dass auch Wohlenberg (Die Lehre der 12 Apostel in ihrem Verhältniss zum neutestamentlichen Schriftthum S. 39) die Verwandtschaft des in der *Διδαχή* geschilderten *κοσμοπλάνος* mit Apoc. 12, 9; 13, 3. 7. 13. 14; 19, 20; 2. Thess. 2, 4. 9; Mt. 24, 24 wohl erkannt hat. Eine merkwürdige Annahme ist dagegen seine Identificierung des *κοσμοπλάνος* mit dem *βδέλυγμα* Mt. 24, 15 = Mc. 13, 14 (S. 38). Zum Ganzen vgl. man noch Logion 44 in den Agrapha S. 127. 239. 240.

Mt. 24, 30ª. 31.

a. *Διδ.* XVI, 6.

καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας·
πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ,
εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος,
καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν.

b. Const. VII, 32. p. 212, 8.

καὶ τότε φανήσεται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ,
εἶτα φωνὴ σάλπιγγος ἔσται δι' ἀρχαγγέλου,
καὶ μεταξὺ ἀναβίωσις τῶν κεκοιμημένων.

c. 1. Thess. 4, 16.

καὶ αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ

ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ,
καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον.

d. Mt. 24, 30ª. 31ª.

καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ,
καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης,
(1. Cor. 15, 52: *σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται*).

Durch die Vergleichung der in der *Διδαχή* und den Constitutionen enthaltenen apokalyptischen Aussagen mit 1. Th. 4, 16; 1. Cor. 15, 52 und Mt. 24, 30. 31 wird es ersichtlich, dass die Reihenfolge der letzten Ereignisse, wie sie Paulus im 1. Thessalonicherbriefe schildert, durch einen vorcanonischen Text gegeben war, wovon die Reste in Mt. 24, 30. 31 übrig geblieben sind. Die *Διδαχή* und die Constitutionen geben sogar diese Reihenfolge in Zahlenbestimmungen an, woraus hervorgehen dürfte, dass in Mt. 24, 30ª die Worte: *καὶ τότε* (gegen Weiss) zur Quelle zu rechnen sind. Die drei *σημεῖα τῆς ἀληθείας* sind folgende:

Erstes Zeichen.

Διδ.	*πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ*
Mt. 24, 30ª.	*καὶ τότε φανήσεται σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ*
Const.	*καὶ τότε φανήσεται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ*
1. Thess. 4, 16.	*καὶ αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι καταβήσεται ἀπ᾽ οὐρανοῦ.*

Zweites Zeichen.

Διδ.	*εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος*
Const.	*εἶτα φωνὴ σάλπιγγος ἔσται δι᾽ ἀρχαγγέλου*
1. Thess. 4, 16.	*ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ*
Mt. 24, 31ª.	*καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης.*
1. Cor. 15, 52.	*σαλπίσει γάρ*

Drittes Zeichen.

Διδ.	*καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν*
Const.	*καὶ μεταξὺ ἀναβίωσις τῶν κεκοιμημένων*
1. Thess. 4, 16.	*καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται*
1. Cor. 15, 52.	*καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται.*

Einige Bemerkungen dazu werden den Sachverhalt in besseres Licht rücken. Secundär ist in der *Διδαχή* sicherlich die Zählung: *πρῶτον — εἶτα — καὶ τὸ τρίτον*, ebenso der Ausdruck *σημεῖα τῆς ἀληθείας*[1]) und die Wiederholung des *σημεῖον* an zweiter Stelle. Dagegen die erstmalige Nennung des *σημεῖον*, welches auch Mt. 24, 30 vorhanden ist, dürfte um so mehr echt sein, als sie mit der (die ganze eschatologische Rede Jesu einleitenden) Frage der Jünger: *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος* Mt. 24, 3 = Mc. 13, 4 = Lc. 21, 7 correspondiert. Secundär ist aber auch der Ausdruck *τῆς ἐκπετάσεως*. Wohlenberg (S. 42) hat die von Taylor (The teaching of the ap. and the Sibyll. books S. 33 ff.) gegebene Beziehung auf das Händeausbreiten am Kreuz, wonach das *σημεῖον τῆς ἐκπετάσεως* das Kreuzeszeichen bedeuten soll, wohl zu kurz abgewiesen. Vgl. das Citat bei Clemens Al. von dem *τὸ σημεῖον βαστάζειν*[2]) = *τὸν σταυρὸν βαστάζειν*. Ferner Just. Apol. I, 35 p. 76 B: *ἐξετάθη τὰς χεῖρας σταυρωθείς* und dazu das Citat Iren. V, 17. Agrapha S. 199. Besonders beweisend für diese Auffassung ist Ephraem in einer Äusserung, Serm. de Magis c. 4 (Hymni et Sermones II, 408 ed. Lamy): Ab oriente venturus est, ut significavit in Evangelio, et apparebit crux ante eum, sicut vexillum ante regem. Vgl. auch die Rolle, welche der *σταυρός* bei der Hadesfahrt und der Auferstehung spielt in den Erläuterungen zu Mt. 28, 2—4. Aus dem Urevangelium stammt die (von dem Redaktor der Constitutionen weggelassene) *ἐκπέτασις* der *Διδαχή* keinesfalls. Sehr ansprechend ist diese *ἐκπέτασις* von Wohlenberg erläutert worden durch den Hinweis auf Lc. 17, 24 = Mt. 24, 27: *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἡ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανοῦ εἰς τὴν ὑπ' οὐ-*

1) Doch vgl. man das *ἐν ἀληθείᾳ* in den Test. XII patr. und *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* bei Origenes zu Lc. 22, 30

2) Vgl. die Texte zu Lc. 14, 27.

ρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ.

Was nun das zweite *σημεῖον* anlangt, so sieht man, dass Paulus es zweimal (1. Cor. 15, 52 und 1. Thess. 4, 16) erwähnt, und zwar als unmittelbar der Todtenerweckung vorangehend. In den drei Parallelen von *Διδ* XVI, 6 = Const. VII, 32 = 1. Thess. 4, 16 ist neben der *σάλπιγξ* ausdrücklich die *φωνή* genannt. Wenn dieselbe in unserem jetzigen canonischen Texte von Mt. 24, 30 fehlt, so zeigt der davon abweichende Text des Cod. Colbert.: „cum tuba et voce magna", welchen Tischendorf nicht besonders erwähnt, sowie eine grosse Menge von ihm namhaft gemachter Zeugen (unter ihnen Cod. D: *μετὰ σάλπιγγος καὶ φωνῆς μεγάλης*), dass in der That die *φωνή* zu dem schon von Paulus gekannten Urtexte gehört hat. Die Übereinstimmung von Paulus mit den Constitutionen in dem Singular: *ἀρχαγγέλου* markiert also ebenfalls den Urtext. Der Plural des ersten Evangelisten *τοὺς ἀγγέλους* leitet zur Verwendung dieser Stelle durch den Apokalyptiker hin, welcher Apoc. 8, 6 sieben *ἄγγελοι* (*οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ σάλπιγγας*) auftreten lässt und das einmalige *σαλπίζει* (vgl. 1. Cor. 15, 52) siebenmal (Apoc. 8, 7. 8. 10. 12. 9, 1. 13. 11, 15) wiederholt — ein neuer Beleg für die enge Verwandtschaft der Apokalypse mit den Anschauungen des ersten Evangelisten.

Das dritte *σημεῖον* hat der erste Evangelist wegfallen lassen; die Übereinstimmung aber zwischen Paulus, der *Διδαχή* und den Constitutionen zeigt mit Bestimmtheit, dass es im Urevangelium vorhanden gewesen ist. Das *μεταξύ* der *Διδαχή* bedeutet im späteren Griechisch: „hinterdrein, hernach". Die Ausdrücke: *ἀναβίωσις = ἀνάστασις, νεκροί = κεκοιμημένοι* sind ebenso wie *ἀναστήσονται = ἐγερθήσονται* gleichbedeutend.

Zu erwähnen ist endlich auch noch die Parallele 4. Esr. 7, 26—28: „Ecce tempus veniet, et erit quando venient signa, quae praedixi tibi, et apparebit sponsa et apparescens ostendetur, quae nunc subducitur terra, et omnis, qui liberatus est de praedictis malis, ipse videbit mirabilia mea. Revelabitur enim filius meus [Jesus] cum his, qui cum eo sunt." Auch hier sind die *σημεῖα* (= signa) in der Mehrzahl erwähnt, und die Erscheinung des Sohnes Gottes ist als das wichtigste Zeichen genannt, wobei

selbstverständlich der Name „Jesus“ eine spätere Interpolation ist.

Interessant ist es noch zu sehen, wie die Sibyllinen die drei eschatologischen Zeichen dargestellt und dabei ebenfalls den *σταυρός = τὸ ξύλον* als das erste Zeichen des Menschensohnes aufgefasst haben.

a. Orac. Sibyll. VIII, 244—246.

Σῆμα δέ τοι τότε πᾶσι βρότοις σφρηγὶς ἐπίσημος,
Τὸ ξύλον ἐν πιστοῖς, τὸ κέρας[1] *τὸ ποθούμενον ἔσται,*
Ἀνδρῶν εὐσεβέων ζωή, πρόσκομμα δὲ κόσμου.

b. Orac. Sibyll. VIII, 239.

Σάλπιγξ δ' οὐρανόθεν φωνὴ ν πολυθρῆνον ἀφήσει.

c. Orac. Sibyll. VIII, 227.

Σώματ' ἐπιχθονίων μίαν ἡμέραν ἀναστήσονται.

Mt. 24, 30ᵇ.

a. *Διδ.* XVI, 8.
τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

b. Const. V, 19. p. 152, 14.
καὶ τότε ὄψονται τὸν ἀγαπητὸν [*υἱὸν*] *τοῦ θεοῦ.*

c. Mt. 24, 30ᵇ.
καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

Mit obigen Worten schliesst die *Διδαχή* ab, als ein Torso. Der vollständige und jedenfalls ursprüngliche Schluss ist Const. VII, 32. p. 212, 15—20 erhalten. Vgl. Agrapha S. 162. Freilich sind aber dabei gerade die letzten Worte der *Διδαχή*, welche mit Mt. 24, 30ᵇ wesentlich, wenn auch nicht wörtlich übereinstimmen, durch den Redaktor der Constitutionen in Wegfall gekommen. Einen ähnlichen Zusammenhang bieten die Constitutionen V, 19. p. 152, 14, wo der in Rede stehende Text-

1) *τέρας*? Vgl. *σημεῖα καὶ τέρατα* Mt. 24, 24 = Mc. 13, 22. 2. Thess. 2, 9.

bestandtheil, wie er oben unter b mitgetheilt, nicht weggelassen ist, sondern in engster Verbindung mit dem Logion Joh. 19, 37 erscheint. Vgl. Apok. 1, 7. — Die Parallelen Mt. 24, 30^{b} = *Διδ.* XVI, 8 gründen sich auf Dan. 7, 13. Vgl. dazu Nestle, Marginalien S. 40. Eine Parallele zu Mt. 24, 30^{b} findet sich noch bei Hippol. Comm. in Dan. Lib. IV. p. 16 ed. Bratke: *σημαίνων ἑαυτὸν εὐδήλως καὶ προφανῶς μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πατρικῆς ἀπὸ οὐρανῶν μέλλειν παραγίνεσθαι.*

Mt. 24, 31^{b} = Mc. 13, 27.

a. *Διδ.* IX, 4.
οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς.

b. *Διδ.* X, 5.
καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων.

c. Mc. 13, 27.
καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ᾽ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.

d. Ephr. Syr. Opp. II, 193 A.
καθὼς γέγραπται· τότε οἱ ἄγγελοι ἀποστελλόμενοι περιτρέχουσιν, ἐπισυνάγοντες τοὺς ἐκλεκτοὺς ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ὡς ἔφη ὁ κύριος ἀπ᾽ ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν.

e. Mt. 24, 31^{b}.
καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ᾽ ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν.

Mit Recht lässt Weiss (Marcusevangelium S. 428, Matthäusevangelium S. 516) Mt. 24, 31^{b} = Mc. 13, 27^{b} aus der vorcanonischen Quelle entnommen sein. Er erinnert dabei an die Erwähnung der vier Weltgegenden in der ebenfalls urevangelischen Stelle Mt. 8, 11 = Lc. 13, 29, sowie an den alttestamentlichen Ausdruck: וּלְמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד־קְצֵה הַשָּׁמָיִם = LXX: *καὶ ἐπὶ τὸ ἄκρον τοῦ οὐρανοῦ ἕως τοῦ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ.* In den eucharistischen Gebeten der *Διδαχή*, welche wesentlich aus johanneischen Elementen aufgebaut sind, gehören die oben mitgetheilten Citate zu den wenigen synoptischen Anklängen in jener uralten Abendmahlsliturgie. Dabei entspricht die *ἡ ἐκκλη-*

σία den ἐκλεκτοί der synoptischen Texte, — eine Gleichung, welche sich auch — worauf Nestle aufmerksam macht — in den Parallelen zu Mt. 18, 10 vorfindet. Die Sibyllinen nehmen entsprechend den vier Winden vier Engel an. Vgl.

Orac. Sibyll. II, 214—218,

Ἡνίκα δ' ἀθανάτου Θεοῦ ἄφθιτοι ἀγγελτῆρες
Ἥξουσι Μιχαήλ, Γαβριήλ, Ῥαφαήλ τ' Οὐριήλ,
Αὐτοὶ ἐπιστάμενοι, ὅσα τις κακὰ πρόσθεν ἔρεξεν
Ἀνθρώπων, ψυχάς τε ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος
Εἰς κρίσιν ἄξουσι πάσας ἐπὶ βῆμα θεοῖο.

Mt. 25, 1. 2.

a. Epiph. Haer. LXVII, 2. p. 711 A.
καὶ ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, πέντε μωραῖς καὶ πέντε φρονίμοις.

b. Mt. 25, 1. 2.
τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου. πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι.

c. Cod. Cantabr. ad Mt. 25, 1. 2.
τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης. πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν φρόνιμοι, καὶ πέντε μωραί.

d. Cod. Colbert. ad Mt. 25, 1. 2. p. 33. ed. Belsheim.
Tunc simile aestimabitur regnum caelorum decem virginibus, quae acceperunt lampadas suas et venerunt obviam sponso et sponsae. Quinque autem ex iis erant fatuae, et quinque prudentes.

e. Diatessaron ed. Ciasca p. 76ª. Mt. 25, 1.
Tunc simile erit regnum coelorum decem virginibus, quae, accipientes lampadas suas, exierunt obviam sponso et sponsae.

Mit vollem Recht erkennt Weiss (Matthäus S. 529) auch in diesem Gleichnisse eine Perikope des Urevangeliums. Aber lediglich auf den canonisch-revidierten Text gestützt, hat er die Situation des Gleichnisses nicht voll erfasst. Erst durch den aussercanonischen Zusatz: *καὶ τῆς νύμφης*, welchen Cod. Cantabr. mit dem Cod. Rossanensis, mit dem Diatessaron, mit den altlateinischen und anderen Versionen, sowie in Übereinstimmung mit Origenes und Hilarius vertritt, wird das Verständniss für die im Gleichniss vorausgesetzte Situation erschlossen. Das Hochzeitsmahl ist im elterlichen Hause der Braut abgehalten worden. Die Nacht ist angebrochen, und das Brautpaar schickt sich an zum Hochzeitszug in das Haus des Bräutigams. Die Brautjungfrauen gehen — der Weisung des Bräutigams gemäss — auf die Strassen voraus, um das Brautpaar, wenn es in festlichem Zuge kommen wird, mit ihren brennenden Fackeln zu begrüssen und in das Hochzeitsgemach (*νυμφών* — vgl. die aussercanonischen Parallelen zu v. 10[b]) zu geleiten. Für diese Situation, wie sie dem heutigen Gebrauch noch entspricht, ist die Weglassung der Worte: *καὶ τῆς νύμφης* — eine störende Kürzung. Die Spuren dieser Worte reichen bis in die älteste Literatur hinauf. Schon der Verfasser der johanneischen Apokalypse hat dieselben verwendet. Er schaute in der Parusie (Apoc. 21, 2) *νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς*. Er hörte die Stimme (Apoc. 21, 9): *δεῦρο, δείξω σοι τὴν νύμφην τοῦ ἀρνίου τὴν γυναῖκα*. Aber auch auf die jüdische Esra-Apokalypse hat das Gleichniss bereits eingewirkt. Auch dieser Apokalyptiker fasst die Parusie so, dass der Sohn Gottes nicht allein erscheint, sondern die sponsa mit ihm. Vgl. 4. Esr. 7, 26: et apparebit sponsa. Vgl. den ganzen Context zu Mt. 24, 30[a]. Auch die Clementinen kennen die Kirche als die Braut Christi, des königlichen Bräutigams. Vgl. Hom. Clem. Ep. Clem. ad Jac. c. 7 p. 8, 22: *διὸ ὑμεῖς ὡς ἐκκλησίας πρεσβύτεροι ἐξασκήσατε τὴν Χριστοῦ νύμφην εἰς σωφροσύνην· νύμφην δὲ λέγω τῆς ἐκκλησίας τὸ σύστημα· ἐὰν γὰρ σώφρων καταληφθῇ ὑπὸ νυμφίου βασιλέως, τιμῆς μεγίστης τεύξεται*. Endlich dürfte als die älteste Spur des vorcanonischen Textes 2. Cor. 11, 2, wenn auch hier der Ausdruck *νύμφη* durch *παρθένος* ersetzt ist, nicht unerwähnt gelassen werden.

Mc. 25, 3. 4.

a. Mt. 25, 3. 4.
αἱ γὰρ μωραὶ λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον· αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν.

b. Const. II, 13. p. 24, 10.
ὥσπερ καὶ ταῖς πέντε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ παρθένοις διὰ τὴν μωρίαν ἐπέλειπεν τὸ τῆς εὐσεβείας ἔλαιον.

c. Macar. Hom. IV, 6.
ἰδοὺ γὰρ αἱ πέντε παρθένοι αἱ φρόνιμοι νήψασαι . . . λαβοῦσαι τὸ ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις.

d. Orig. c. Cels. VI, 5. Opp. I, 633.
παρ' οἷς τρέφεται τοῦτο τὸ φῶς τῷ ἔν τινι παραβολῇ εἰρημένῳ ἐλαίῳ τηροῦντι τῶν δᾴδων τὸ φῶς, ἐν ταῖς φρονίμοις πέντε παρθένοις.

Aus dem Texte des Origenes wird es klar, dass man die *λαμπάδας* des canonischen Textes als *δᾴδας* (Fackeln) = לַפִּידִים sich zu denken hat. Übersetzen doch auch die Septuaginta לַפִּיד häufig mit *λαμπάς*. Vgl. Gen 15, 17; Ex. 20, 18; Jud. 7, 16. Vielleicht ist לַפִּיד (phoen. לַמְפַּד) mit *λαμπάς* sogar stammverwandt. Also nicht Lampen, sondern Fackeln trugen die Jungfrauen, wie noch heute. Das Nähere ersieht man aus Schneller, Evangelienfahrten. Leipzig 1892. S. 460. „Diese (Fackeln) bestehen aus langen Stangen, um deren oberes Ende grosse, mit Olivenöl gesättigte Lappen gewickelt und gebunden sind. Sollen diese Fackeln längere Zeit brennen, so müssen die Lappen öfters von neuem mit Oel getränkt werden. Sonst brennen sie kaum $^1/_4$ Stunde. Aus diesem Grunde muss jede dieser Jungfrauen im Gleichniss einen kleinen Krug mit Oel bei sich haben, um die Flamme immer wieder mit neuem Oel zu nähren." (Man lese die schöne Erklärung des Gleichnisses bei Schneller weiter nach.) Von hier aus versteht man den Ausdruck bei Origenes: *ἐλαίῳ τηροῦντι τῶν δᾴδων τὸ φῶς* erst vollständig. Origenes war ja durch seinen Aufenthalt in Palaestina mit den dortigen Sitten des Landes wohl bekannt. Eine Parallele in freier Anwendung des Gleichnisses s. Clem. Al. Str. VII, 12, 72 p. 875.

Mt. 25, 5.

a. Barn. IV, 13. p. 18, 12.
ἵνα μήποτε ἐπαναπαυόμενοι ὡς κλητοὶ ἐπικαθυπνώσωμεν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.

b. Macar. de elev. ment. c. 4.
αἱ ἄλλαι δὲ αἱ μωραὶ .... ἀφύπνωσαν.

c. Mt. 25, 5.
χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον.

d. Cod. Corbejensis (ff[1]) Mt. 25, 5.
Tardante autem sponso fatuae obdormierunt.

e. Macar. Hom. IV, 6.
αἱ δὲ ἄλλαι αἱ μωραὶ ... ἀπεκοιμήθησαν.

Die handschriftlich allein durch Cod. Corbej. vertretene Lesart: fatuae obdormierunt wird, was bisher nicht beachtet worden zu sein scheint, durch Macarius secundiert, welcher zweimal *αἱ δὲ ἄλλαι αἱ μωραί* liest. Vielleicht bezog sich ursprünglich das *νυστάζειν* (= נרם) auf sämmtliche Jungfrauen, das wirkliche Entschlafen aber (*καθεύδειν* = *ἀποκοιμᾶσθαι* = *ἀφυπνοῦν* = *ἐπικαθυπνοῦν* = יָשֵׁן) nur auf die thörichten.

Mt. 25, 10ª.

a. Cod. Cantabr. Mt. 25, 10ª.
ἕως ὑπάγουσιν ἀγοράσαι, ἦλθεν ὁ νυμφίος.

b. Cod. Colbert. Mt. 25, 10ª. p. 33. ed. Belsheim.
dum autem eunt emere, venit sponsus.

c. Mt. 25, 10ª.
ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος.

Die Variante des Cod. D: *ἕως ὑπάγουσιν* und das canonische *ἀπερχομένων αὐτῶν* sind sichtlich zwei verschiedene Übersetzungen von בְּלֶכְתָּן als des gemeinsamen Urtextes. Die Annahme von Harris (A Study of Codex Bezae p. 99), dass *ἕως ὑπάγουσιν* in Cod. D eine Rückübersetzung aus dem lateinischen dum vadunt = dum eunt sei, trägt keine Nothwendigkeit in sich.

Mt. 25, 10b.

a. Macar. de elev. mentis cap. 4.
αἱ νήψασαι πέντε παρθένοι ἐκεῖναι — — ἐδυνήθησαν εἰς τὸν νυμφῶνα συνεισελθεῖν τῷ νυμφίῳ.

b. Macar. Hom. IV, 6.
ἰδοὺ γὰρ αἱ πέντε παρθένοι αἱ φρόνιμοι νήψασαι — — ἠδυνήθησαν συνεισελθεῖν τῷ νυμφίῳ εἰς τὸν ἐπουράνιον νυμφῶνα.

c. Exc. Theod. ap. Clem. Al. § 86. p. 989.
καὶ αἱ παρθένοι αἱ φρόνιμοι, αἷς αἱ λοιπαὶ αἱ μέλλουσαι οὐ συνεισῆλθον εἰς τὰ ἡτοιμασμένα ἀγαθά, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακῦψαι.

d. Epiph. Haer. LXXV, 7. p. 911 C.
καὶ συνεισελθόντων ἐν τῷ νυμφῶνι.

e. Ephr. Syr. Opp. I, 44 D.
ὁ ἀγαπῶν εἰσελθεῖν εἰς τὸν νυμφῶνα καὶ ἀγαλλιασθῆναι, λαμπάδα φαιδρὰν καὶ ἔλαιον εἰς ἀγγεῖον ἀράτω.

f. Mt. 25, 10b.
καὶ αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους.

Auch hier erweisen sich die Varianten als Übersetzungsverschiedenheiten des hebräischen Urtextes. Das *συνελθεῖν* bei Macarius, Epiphanius und in den Excerptis Theodoti ist mit dem canonischen *εἰσελθεῖν μετ' αὐτοῦ* = בוא אתו — gleichbedeutend. Vgl. die Varianten *συναπέρχεσθαι* = *ὑπάγειν μετά τινος* zu Mt. 5, 41. Ebenso sind *εἰς τοὺς γάμους* (Mt.) = *εἰς τὸν νυμφῶνα* (Macar., Ephr.) = *ἐν τῷ νυμφῶνι* (Epiph.) gleichwerthig. Denn das canonische *γάμοι* bedeutet hier nicht wie *γάμος* Mt. 22, 2 ff. „Hochzeitsmahl" = מִשְׁתֶּה — das Hochzeitsmahl ist ja nach Mt. 25, 1. 2 bereits vorausgegangen —, sondern „Beilager", zu welchem das Brautpaar bis ins Brautgemach, den *νυμφών*, begleitet wurde. Die hebräische Rückübersetzung von *γάμοι* lautet hier nach dem Londoner N. T. vom J. 1866: בֵּית־הַחֻתֻּנָּה, welches durch *νυμφών* aufs Beste wiedergegeben wird. Die Situation, welche im Gleichniss vorausgesetzt ist, würde viel deutlicher erkannt worden sein, wenn der Ausdruck *νυμφών*, den die aussercanonischen Parallelen übereinstimmend nennen, in den

canonischen Text aufgenommen gewesen wäre. Wahrscheinlich aber ist (wie die Erwähnung der *νύμφη* in v. 1) gerade dieser Ausdruck *νυμφών*, das Symbol des ehelichen Geheimnisses — vgl. Eph. 5, 32: *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, Mt. 25, 2: *εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης*, Epiph. de fide p. 1078 D: *τὴν παρθένον Χριστοῦ καὶ νύμφην* —, von dem ersten Evangelisten, der nach Mt. 19, 12 die Eunuchen so hoch stellte, mit Absicht vermieden und durch das weniger praegnante *γάμοι* ersetzt worden. Über das hierher bezügliche Citat aus den Exc. Theodoti vgl. Agrapha S. 301.

Mt. 25, 10c.

a. Mt. 25, 10c.
καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα.

b. Herm. Vis. III, 9, 6. p. 52, 2.
καὶ ἐκκλεισθήσεσθε μετὰ τῶν ἀγαθῶν υμῶν ἔξω τῆς θύρας.

c. Macar. de custod. cord. c. 9.
μωραὶ ὠνομάσθησαν καὶ τοῦ πνευματικοῦ τῆς βασιλείας νυμφῶνος ἀπεκλείσθησαν.

d. Macar. de elev. ment. c. 4.
ὁ νυμφὼν αὐταῖς ἀπεκλείσθη τῆς βασιλείας.

e. Macar. Hom. IV, 6.
διὸ καὶ τοῦ νυμφῶνος τῆς βασιλείας ἀπεκλείσθησαν

f. Const. II, 13. p. 24, 12.
καὶ [ἀποσβέσασαι τὰς λαμπάδας τῆς θεογνωσίας] ἀπεβλήθησαν τοῦ νυμφῶνος.

Die canonische Fassung: *καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα* — findet sich in keiner der vorstehend verzeichneten Parallelen wieder. Nur Hermas erinnert daran mit seinem: *ἐκκλεισθήσεσθε ἔξω τῆς θύρας*. Im Übrigen tritt auch hier vielmehr wieder der *νυμφών* hervor als das Ziel, nach welchem hin die Handlung des Gleichnisses sich bewegt.

Eine wichtige Ergänzung wird das Gleichniss durch die Erläuterungen zu Lc 13, 25—27a erfahren.

Mt. 25, 31.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 14. p. 232 D.
ἐν δόξῃ καὶ ἐπάνω τῶν νεφελῶν παρέσται.

b. Just. Apol. I, 52. p. 87 B.
μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται.

c. Chrysost. hom. de resurr. c. 1. Opp. II, 501. ed. Montfaucon.
ὅταν ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ παραγένηται μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἑαυτοῦ καὶ ἐπὶ τοῦ βήματος ἐκείνου καθίσῃ.

d. Polycarp. ad Phil. VI, 2. p. 120, 8.
καὶ πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ.

e. Röm. 14, 10.
πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ [$\aleph^c C^2 L$: *τοῦ Χριστοῦ*].

f. 2. Cor. 5, 10.
τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ.

g. Apoc. 20, 11. 12.
καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ τὸν καθήμενον ἐπ' αὐτόν . . . καὶ εἶδον τοὺς νεκροὺς τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικροὺς ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου.

h. Mt. 25, 31. 32ª.
ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη.

Das Gleichniss Mt. 25, 31—46 sieht Weiss (Matthäusevang. S. 540) als eine durch den ersten Evangelisten vorgenommene Bearbeitung einer Perikope aus dem Urevangelium an, welche in ihrer Urgestalt keine Gerichtsschilderung, sondern nur einen Hinweis auf die endliche Sichtung unter den Jüngern Jesu enthalten habe. Aber sowohl die canonischen als die aussercanonischen Parallelen lassen den ursprünglichen Context einer Gerichtsscheidung deutlich hervortreten. Der Apokalyptiker hat mit dem ersten Evangelisten *θρόνος* als Version von כִּסֵּא, während Paulus, Polycarp (dieser allerdings wohl im Anschluss

an Röm. 14, 10), aber auch Chrysostomus, wo er in bestimmter Weise den Text von Mt. 25, 31 anzieht, für θρόνος die Übersetzungsvariante βῆμα bieten. Beachtenswerth ist, dass in diesem Citate bei Chrysostomus das παραγίνεσθαι des Justinschen Citates sich wiederholt, welche Variante neben ἔρχεσθαι = בוא mehrfach in den evangelischen Texten zu beobachten ist.

Das παραστήσεσθαι in Röm. 14, 10 stimmt mit dem στήσει Mt. 25, 33 überein. Man hat nun wahrscheinlich הֶעֱמִיד = ἱστάναι oder עָמַד = παραστήσεσθαι als Quellenwörter anzunehmen. Wegen der Bezugnahme auf unser Gleichniss ist in Röm. 14, 10 die Lesart τοῦ Χριστοῦ (anstatt τοῦ θεοῦ, welche Tischendorf aufgenommen hat) vorzuziehen.

Die Sibyllinen gebrauchen übrigens ebenfalls die Variante βῆμα in den nachfolgenden Stellen, welche deutlich (vgl. ἥξει — ἐν δόξῃ — καθίσει) Mt. 25, 31 voraussetzen.

Orac. Sibyll. II, 242—245.

Ἥξει δ' ἐν νεφέλῃ πρὸς τ' ἄφθιτον ἄφθιτος αὐτὸς
Ἐν δόξῃ Χριστὸς σὺν ἀμύμοσιν ἀγγελτῆρσι,
Καὶ καθίσει μεγάλῳ ἐπιδέξια βήματι, κρίνων
Εὐσεβέων βίοτον καὶ δυσσεβέων τρόπον ἀνδρῶν.

Orac. Sibyll. VIII, 222.

Σαρκοφόρων δ' ἀνδρῶν ψυχὰς ἐπὶ βήματι κρίνει.

Auch vgl. man noch die Varianten βῆμα (Mt. 27, 19; Joh. 19, 13) = καθέδρα (Ps.-Petr. v. 7) = θρόνος (Acta Pil. B. c. IX, 5 p. 301).

Mt. 25, 32ᵇ.

a. Just. Dial. c. Tryph. 120. p. 349 B.
μυστήριον καὶ αὐτὸ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ τέμνειν ὑμῶν τὸ γένος διχῇ μέλλοντος καὶ τοὺς μὲν ἀξίους σὺν τοῖς ἁγίοις πατριάρχαις καὶ προφήταις τῆς αἰωνίου βασιλείας καταξιοῦν μέλλοντος, τοὺς δὲ ἐπὶ τὴν καταδίκην τοῦ ἀσβέστου πυρὸς σὺν τοῖς ὁμοίως ἀπειθέσι καὶ ἀμεταθέτοις ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν πέμψειν ἤδη φήσαντος.

b. Macar. de elev. ment. cap. 2.
ἐπεὶ καὶ οὐρανόθεν ἐλεύσεσθαι τὸν Χριστὸν οἴδαμεν ἀναστῆσαί τε τοὺς ἐκ τοῦ παντὸς κεκοιμημένους, καθὼς αἱ

θεῖαι γραφαὶ [*διδάσκουσιν*], *καὶ εἰς δύο τούτους διελόντα μέρη, καὶ τὰ ἑξῆς.*

c. Mt. 25, 32^{b}.

καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων.

In den — allerdings wenig exakten — Anspielungen bei Justin und Macarius erscheinen die Ausdrücke *τέμνειν διχῇ* (Just.) = *εἰς δύο διελεῖν μέρη* (Macar.) neben *ἀφορίζειν ἀπ᾽ ἀλλήλων* als Übersetzungsvarianten des hebräischen הִפְרִיד בֵּינֵיהֶם.

Mt. 25, 33.

a. Clem. Al. Paed. I, 5, 14. p. 105.

καὶ τὰ ἀρνία δέ μου, ὅταν λέγῃ, στήτω ἐκ δεξιῶν.

b. Clem. Al. Paed. I, 8, 71. p. 140.

ὁ γὰρ ἱστὰς τοὺς μὲν ἐκ δεξιῶν, τοὺς δὲ ἐξ εὐωνύμων.

c. Mt. 25, 33.

καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ εὐωνύμων.

Die Variante *ἀρνία*, welche Clemens Al. bietet, wäre ernstlicher als Übersetzungsvariante neben *πρόβατα* ins Auge zu fassen, wenn hier nicht ganz offenbar eine sehr freie Citationsweise vorläge.

Im Übrigen vgl. man Joh. 21, 15, die einzige Stelle, wo im neutestamentlichen Canon dieses *ἀρνία* sich findet — in den LXX kommt *ἀρνίον* viermal vor —, ferner Mt. 10, 16: *πρόβατα* = Lc. 10, 3: *ἄρνας* = 2. Clem. V, 2. p. 116, 16 *ἀρνία* = כְּבָשִׂים. Zu *ἐξ εὐωνύμων* findet sich bei Iren. IV, 40, 1 die Variante *εἰς ἀριστερά* = לִשְׂמֹאלוֹ.

Mt. 25, 34.

a. 4. Esr. 2, 13.

Ite et accipietis . . . Jam paratum est vobis regnum.

b. *Διδ.* X, 5.

εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ [sc. *τῇ ἐκκλησίᾳ*].

c. Barn. III, 6. p. 12, 14.

πιστεύσει ὁ λαός, ὃν ἡτοίμασεν ἐν τῷ ἠγαπημένῳ αὐτοῦ.

d. Ep. ad Diogn. VIII, 11. p. 160, 21.
ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα.

e. Hom. III, 5. p. 37, 34.
τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς υἱοῖς τῆς βασιλείας ἀγαθά.

f. Hom. VII, 6. p. 83, 24.
μαθὼν τοὺς προωρισμένους τοῦ θεοῦ πρὸ καταβολῆς κόσμου ὁρισμούς.

g. Epiph. Haer. LXI, 4. p. 508 C.
πληρωθήσεται τὸ εἰρημένον· δεῦτε ἐκ δεξιῶν μου οἱ εὐλογημένοι, οἷς ὁ πατήρ μου ὁ ἐπουράνιος ἔθετο τὴν βασιλείαν πρὸ καταβολῆς κόσμου.

h. Iren. IV, 18, 6.
sicut dominus noster ait: venite, benedicti patris mei, percipite praeparatum vobis regnum.

i. Iren. IV, 40, 2.
et aliis quidem dicet: venite, benedicti patris mei, percipite regnum, quod paratum est vobis.

k. Iren. IV, 28, 2.
et quibuscunque dixerit: venite, benedicti patris mei, percipite hereditatem regni, quod praeparatum est vobis in sempiternum.

l. Mt. 25, 34.
τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

Das Citat aus der Apokalypse des Esra, welches eine deutliche Abhängigkeit von Mt. 25, 34 erweist, gehört den späteren (aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts stammenden) Zusätzen jenes pseudepigraphischen Buches an. Eigenthümlich ist die von dem canonischen Text stark abweichende Parallele bei Epiphanius, weil dieselbe mit der aussercanonischen, bezw. vorcanonischen Fassung von Mt. 25, 41 in frappanter Weise correspondiert. Man vgl.

Epiph. Mt. 25, 34:	Cod. Cant. Mt. 25, 41:
οἷς ὁ πατήρ μου ὁ ἐπουράνιος ἔθετο τὴν βασιλείαν πρὸ καταβολῆς κόσμου.	*ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.*

Die Fassung des Epiphanius mit dem Subj. ὁ πατήρ ist auch vorausgesetzt in den eucharistischen Gebeten der *Διδαχή*: ἣν ἡτοίμασας und in der Parallele bei Barnabas: ὃν ἡτοίμασεν. — Übersetzungsvarianten sind: ite = venite = δεῦτε = לְכוּ, ferner κληρονομήσατε (Mt.) = percipite (Iren.) = accipietis (Esr.) = possidetis (Cod. Colbert.) = אַחֲזוּ (vgl. אַחֲזָה in den Versionen κληρονομεῖν = ἔχειν = ἐπιλαμβάνεσθαι zu Lc. 18, 18), endlich ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (Mt.) = πρὸ καταβολῆς (Epiph.; Hom.; Eph. 1, 4; 1. Petr. 1, 20) = ab origine hujus mundi (Cod. Colbert.) = ἐξ ἀρχῆς (Diogn.) = מֵעוֹלָם. Vgl. zu Mt. 13, 35. Ausserdem vgl. zu dieser Stelle Nestle, Marginalien zu Dan. 7, 22. S. 41.

Mt. 25, 35. 36.

a. Hom. Clem. Ep. Clem. ad Jac. c. 9. p. 9, 8.
πολλῷ μᾶλλον πεινῶντας τρέφετε, καὶ διψῶσι παρέχετε ποτόν, γυμνοῖς ἔνδυμα, τοὺς νοσοῦντας ἐπισκέπτεσθε, τοῖς ἐν φυλακαῖς ἐπιφαινόμενοι ὡς δύνασθε βοηθεῖτε, τοὺς ξένους μετὰ πάσης προθυμίας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους λαμβάνετε.

b. Hom. III, 69. p. 55, 6.
πεινῶντας γὰρ θρέψετε, διψῶσιν ποτὸν παρέξετε, γυμνοὺς ἐνδύσετε, νοσοῦντας ἐπισκέψεσθε, τοῖς ἐν εἱρκταῖς ὡς δυνατὸν βοηθήσετε, ξένους εἰς τὰ ἑαυτῶν σκηνώματα προθύμως ἀποδέξεσθε.

c. Hom. XI, 4. p. 109, 11.
πεινῶντι τροφήν, διψῶντι ποτόν, γυμνητεύοντι ἔνδυμα, νοσοῦντι πρόνοιαν, ξένῳ στέγην, καὶ τῷ ἐν εἱρκτῇ ὄντι ἐπιφαινόμενοι βοηθεῖν ὡς δυνατόν ἐστιν.

d. Hom. XII, 32. p. 132, 20.
ὅπερ ἐστὶν πεινῶντα θρέψαι, καὶ ποτὸν διψῶντι παρασχεῖν καὶ γυμνὸν ἐνδῦσαι, καὶ νοσοῦντα ἐπισκέψασθαι, καὶ ξένον δέξασθαι, τῷ ἐν εἱρκτῇ κατὰ τὸ δυνατὸν ἐπιφαινόμενον βοηθεῖν.

e. Judicium Petri (Ap. KO.) c. 22. p. 118, 16. ed. Hilgenfeld.
προορῶντας τοὺς λόγους τοῦ διδασκάλου ἡμῶν· εἶδετέ με πεινῶντα καὶ οὐκ ἐθρέψατέ με.

f. Clem. Al. Quis div. salv. c. 13. p. 942.
πῶς ἄν τις πεινῶντα τρέφοι καὶ διψῶντα ποτίζοι καὶ γυμνὸν σκεπάζοι καὶ ἄστεγον συνάγοι.

g. Clem. Al. Strom. III, 6, 54. p. 536.
τί δ' ὅταν ὁ κύριος φῇ· ἐπείνασα καὶ ἐχορτάσατέ με κτλ.

h. Clem. Al. Strom. II, 16, 73. p. 467.
καθάπερ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φιλανθρώπως λέγων· ἐπείνασα καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐδώκατέ μοι πιεῖν.

i. Clem. Al. Quis div. salv. c. 13. p. 942.
ποτίζειν τὸν διψῶντα, ἄρτον διδόναι τῷ πεινῶντι, ὑποδέχεσθαι τὸν ἄστεγον, ἀμφιεννύναι τὸν γυμνόν.

k. Clem. Al. Paed. III, 12, 93. p. 307.
ἀσθενὴς καὶ ἐπεσκέψασθέ με.

l. Polyc. ad Phil. VI, 1. p. 120, 1.
ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς.

m. Mt. 25, 35. 36.
ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἠσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρός με.

n. Test. XII patr. Joseph c. 1.
εἰς αἰχμαλωσίαν ἐλήφθην, καὶ ἡ κραταιὰ χεὶρ αὐτοῦ ἐβοήθησέ μοι· ἐν λιμῷ συνεχέθην, καὶ οὗτος ὁ κύριος διέθρεψέ με· ἐν ἀσθενείᾳ ἤμην, καὶ ὁ ὕψιστος ἐπεσκέψατό με· ἐν φυλακῇ ἤμην, καὶ ὁ σωτὴρ ἐχαρίτωσέ με· ἐν δεσμοῖς, καὶ ἔλυσέ με.

o. Aristidis Apologia c. 15. p. 38. ed. Hennecke.
ξένον ἐὰν ἴδωσιν, ὑπο στέγην εἰσάγουσι, καὶ χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ.

p. Diatessaron ed. Ciasca p. 77[b].
nudus fui et cooperuistis me, infirmus fui, et visitastis me: in carcere eram et mei curam habuistis.

q. Ephraem Syr. Serm. de Magis c. 7. (Hymni et Sermones II, 416sq. ed. Lamy.)
Esurivi enim et dedistis mihi manducare, sitivi et dedistis

mihi bibere, infirmus et visitastis me, nudus et vestivistis me, inclusus cum captivis et venistis solvere vincula mea.

r. Orac. Sibyll. VIII, 404. 405.

καὶ δὸς πεινῶντι τὸν ἄρτον
καὶ διψῶντι ποτὸν καὶ εἵματα σώματι γυμνῷ.

Unter der Rubrik: „Proben von aussercanonischen Übersetzungen des Urevangeliums" habe ich bereits in den Agrapha S. 66 den Homilientext zu Mt. 25, 35. 36 neben den canonischen Text und dazwischen den reconstruirten hebräischen Quellentext gestellt. Diese Nebeneinanderstellung ist folgende:

Canonischer Text.	Hebr. Quellentext.	Text der clementinischen Homilien.
ἐπείνασα	רָעֵב הָיִיתִי	*ἐπείνασα*
καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν	וַתַּאֲכִילוּנִי	*καὶ ἐθρέψατέ με*
ἐδίψησα	צָמֵא הָיִיתִי	*ἐδίψησα*
καὶ ἐποτίσατέ με	וַתַּשְׁקוּנִי	*καὶ ποτὸν παρέσχετέ μοι*
ξένος ἤμην	גֵּר הָיִיתִי	*ξένος ἤμην*
καὶ συνηγάγετέ με	וַתַּאַסְפוּנִי	*καὶ ἐδέξασθέ με*
γυμνός	עָרוֹם	*γυμνός*
καὶ περιεβάλετέ με	וַתַּלְבִּישׁוּנִי	*καὶ ἐνεδύσατέ με*
ἠσθένησα	חֹלֶה הָיִיתִי	*ἐνόσησα*
καὶ ἐπεσκέψασθέ με	וַתִּפְקְדוּנִי	*καὶ ἐπεσκέψασθέ με*
ἐν φυλακῇ ἤμην	בְּמִשְׁמָר הָיִיתִי	*ἐν εἱρκτῇ ἤμην*
καὶ ἤλθατε πρός με	וַתָּבוֹאוּ אֵלָי	*καὶ ἐβοηθήσατέ μοι.*

Zu dem aussercanonischen Texte, welcher aus der viermaligen — ziemlich constanten — Wiederholung der Clementinen sich ergiebt, finden sich auch bei anderen Schriftstellern (Clemens Al., Test. XII patr., Judicium Petri) Parallelen, welche als Übersetzungsvarianten erscheinen. Man vgl.

τρέφειν (Hom., Clem. Al.) = *διατρέφειν* (Test. XII patr.) = *ἄρτον διδόναι* (Clem. Al.) = *χορτάζειν* (Clem. Al.) = *διδόναι φαγεῖν* (Mt., auch Pesch., Syr. Hier.) = הַאֲכִיל

ποτὸν παρέχειν (Hom.) = *ποτίζειν* (Clem. Al., Mt.) = *διδόναι πιεῖν* (Clem. Al.) = הִשְׁקָה

γυμνὸν εἶναι (Hom., Mt.) = *γυμνητεύειν* (Hom.) = עָרוֹם

ἔνδυμα παρέχειν (Hom.) = *ἐνδύειν* (Hom.) = *ἀμφιεννύναι*

(Clem. Al.) = σκεπάζειν (Clem. Al.) = περιβάλλειν (Mt.) = cooperire (Diatess.) = הַלְבִּישׁ

νοσεῖν (Hom.) = ἀσθενῆ εἶναι (Clem. Al., Polyc.) = ἐν ἀσθενείᾳ εἶναι (Test. XII patr.) = ἀσθενεῖν (Mt.) = חָלָה

εἰρκτή (Hom.) = φυλακή (Mt., Test. XII patr.) = מִשְׁמָר

βοηθεῖν (Hom., Test. XII patr.) = ἐλθεῖν πρός τινα (Mt.) = בּוֹא אֶל (vielleicht ist das ἐμφαίνεσθαι im ersten und dritten Citate der Homilien dem ἐλθεῖν entsprechend).

ξένος (Hom., Mt.) = ἄστεγος (Clem. Al.) = גֵּר

εἰς οἴκους λαμβάνειν (Hom.) = ἀποδέχεσθαι (Hom.) = δέχεσθαι (Hom.) = ὑποδέχεσθαι (Clem. Al.) = ὑπὸ στέγην εἰσάγειν (Arist.) = συνάγειν (Clem. Al., Mt.) = אָסַף oder בַּיִת (אֶל) הֵבִיא.

Der hebräische Text von Jes. 58, 7 ist jedenfalls in den Herrenworten angezogen. Man vgl. die Septuaginta-Übersetzung: διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου, καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἴσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου (הָבִיא בַיִת)· ἐὰν ἴδῃς γυμνόν, περίβαλε κτλ. Wahrscheinlich hat daher auch die Septuaginta-Übersetzung auf die Übersetzungsvarianten von Mt. 25, 35. 36 eingewirkt. In dem Texte des Aristides klingt das ἐὰν ἴδῃς aus Jes. 58, 7 in dem ἐὰν ἴδωσιν an; aber in dem ὑπὸ στέγην εἰσάγουσιν berührt sich der Text seiner Apologie mit dem ξένῳ στέγην der Homilien. Zu bemerken ist noch, dass nur der griechische Text des Aristides die obige Parallele (bei der Schilderung der χριστιανοί) darbietet. — Zu den Varianten βοηθεῖν = ἐλθεῖν πρός τινα bemerkt Nestle noch, dass von Einigen βοηθεῖν etymologisiert wird: „aufs Geschrei herbeilaufen, kommen zu."

Mt. 25, 40.

a. Hom. Clem. XVII, 7. p. 162, 5.
ὅ,τι ἂν οὖν τις ποιήσῃ ἀνθρώπῳ, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν, εἰς ἐκεῖνον [sc. τὸν Χριστόν] ἀναφέρεται.

b. Clem. Al. Paed. III, 12, 93. p. 307.
λέγων· ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε τοῖς μικροῖς τούτοις, ἐμοὶ ἐποιήσατε.

c. Clem. Al. Paed. III, 4, 30. p. 271.
καὶ τό· ἐφ' ὅσον δέ, φησίν, ἑνὶ τούτων ἐποιήσατε τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.

d. Clem. Al. Strom. II, 16, 73. p. 467.
ὃ γὰρ ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων πεποιήκατε, ἐμοὶ πεποιήκατε.

e Clem. Al. Strom. III, 6, 54. p. 536.
εἶτα ἐπιφέρει· ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.

f. Orig. Opp. ed. de la Rue III, 830.
Quamdiu uni ex minimis istis fecistis, mihi fecistis.

g. Mt. 25, 40.
καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.

h. Ephraem Syr. Serm. de Magis c. 7. (Hymni et Sermones II, 488. ed. Lamy.)
Quod fecistis egenti, mihi revera fecistis.

Auch in Mt. 25, 40 setzen sich — wie im Folgenden — die aussercanonischen Varianten fort. So sind *ὅ, τι ἂν οὖν* (a) = *ἐφ' ὅσον* (b c e g) = quamdiu (f) = *ὅ* (d) = בַּאֲשֶׁר oder besser (mit Rücksicht auf die paulinische Parallele *ὅ ἐάν* Col. 3, 23) = כָּל־אֲשֶׁר, ferner *μικρός* (b) = *ἐλάχιστος* (c d e g) = קָטֹן oder צָעִיר. Setzt man צָעִיר als Stammwort voraus, so erklärt dasselbe mit seiner Nebenbedeutung: „schwach, kraftlos" (vgl. Fürst II, 281) auch die Variante: egens bei Ephraem. Merkwürdig ist, dass die Homilien in der Variante *ἀνθρώπῳ* mit Col. 3, 23: *οὐκ ἀνθρώποις* sich berühren.

Mt. 25, 41.

a. Ep. ad Diogn. X, 7. p. 162, 22.
[*θάνατος*], *ὃς φυλάσσεται τοῖς κατακριθησομένοις εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, ὃ τοὺς παραδοθέντας αὐτῷ μέχρι τέλους κολάσει.*

b. Hom. Clem. IX, 9. p. 95, 23.
τὸ δὲ πάντων χαλεπώτατον, ἐπὰν ἐν τῇ τῶν ὅλων συντελείᾳ ὁ δαίμων τὰ πρῶτα εἰς τὸ καθαίρον πῦρ ἀποδοθῇ.

c. Just. Ap. I, 52. p. 87 B.
τῶν δ' ἀδίκων ἐν αἰσθήσει αἰωνίᾳ μετὰ τῶν φαύλων δαιμόνων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψει.

d. Just. Dial. c. Tryph. c. 120. p. 349 B.
τοὺς δὲ ἐπὶ τὴν καταδίκην τοῦ ἀσβέστου πυρὸς σὺν τοῖς ὁμοίοις ἀπειθέσι καὶ ἀμεταθέτοις ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν πέμψειν ἤδη φήσαντος.

e. Hom. Clem. XX, 9. p. 193, 38.
τοῦτον ὕστερον μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀγγέλων σὺν τοῖς ἁμαρτωλοῖς εἰς τὸ σκότος τὸ κατώτερον πέμπεσθαι.

f. Just. Apol. I, 28. p. 71 B.
ὃν [sc. *σατανᾶν καὶ διάβολον*] *εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων κολασθησομένους τὸν ἀπέραντον αἰῶνα, προεμήνυσεν ὁ Χριστός.*

g. Iren. IV, 40, 1.
τῷ δὲ ἀρχηγῷ τῆς ἀποστασίας διαβόλῳ καὶ τοῖς συναποστᾶσιν αὐτῷ τὸ αἰώνιον πῦρ ἡτοιμακώς, εἰς ὃ πεμφθήσεσθαι ἔφη ὁ κύριος τοὺς εἰς τὰ ἀριστερὰ διακριθέντας.

h. Iren. V, 27, 1.
haedos autem in aeternum ignem mittere, qui praeparatus est a patre ejus diabolo et angelis ejus.

i. Just. Fragm. ap. Joannem patriarch. Antioch. Otto II, 248.
ἐν οἷς δὲ τοῦ κυρίου παραγενομένου τῷ διαβόλῳ σαφῶς ἀποκεῖσθαι καὶ ἑτοιμασθῆναι τὸ αἰώνιον πῦρ καὶ τοῖς ἀγγέλοις.

k. Just. Fragm. ap. Andream comm. in Apoc. c. 60. Otto II, 248.
καὶ ὁ μέγας δὲ Ἰουστῖνός φησιν, ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ παρουσίᾳ πρώτως γνῶναι τὸν διάβολον, ὅτι καταδεδίκασται εἰς τὸν ἄβυσσον καὶ εἰς τὴν τοῦ πυρὸς γέενναν.

l. Just. Dial. c. Tryph. c. 116. p. 344 A.
καὶ τῆς πυρώσεως, ἣν πυροῦσιν ἡμᾶς ὅ τε διάβολος καὶ οἱ αὐτοῦ ὑπηρέται πάντες.

m. Just. Dial. c. Tryph. c. 76. p. 301 D.
καὶ ἐν ἄλλοις λόγοις, οἷς καταδικάζειν τοὺς ἀναξίους μὴ σώζεσθαι μέλλει, ἔφη ἐρεῖν· ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ

ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

n. Hom. Clem. XIX, 2. p. 178, 12.
καὶ ἄλλη που εἰπεῖν ὑπέσχετο τοῖς ἀσεβοῦσιν· ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

o. Cod. Cantabr. Mt. 25, 41.
τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

p. Hippol. de Christo et Antichr. Galland. II, 441.
ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου.

q. Clem. Al. Quis div. salv. c. 13. p. 942.
ἃ τοῖς μὴ ποιήσασιν ἀπειλεῖ πῦρ καὶ σκότος τὸ ἐξώτερον.

r. Clem. Al. Protr. IX, 83. p. 69
ὑμεῖς δὲ τὴν κόλασιν ἀναμένετε καὶ τὸ πῦρ δὲ προσκοπεῖτε, ὃ ἡτοίμασεν ὁ κύριος τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

s. Iren. II, 7, 3.
Et ignis autem aeternus, quem praeparavit pater diabolo et angelis ejus.

t. Iren. III, 23, 3 = IV, 33, 11 = Hilar. in Psalm. 144.
Abite maledicti in ignem aeternum, quem praeparavit pater meus diabolo et angelis ejus.

u. Iren. IV, 40, 2 = Hilar. de trinit. c. 11. = in Psalm 118.
Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, quem praeparavit pater meus diabolo et angelis ejus.

v. Cod. Colbert. Mt. 25, 41. p. 34. ed. Belsheim.
Discedite a me, maledicti, ite in ignem aeternum, quem paravit pater meus diabolo et angelis ejus.

w. Mt. 25, 41.
πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

x. Aphr. Hom. XX. p. 318. ed. Bert.
Gehet von mir, ihr Verfluchten, in das Feuer, das bereitet ist dem Bösen und seinen Engeln.

y. Diatessaron ed. Ciasca p. 77b.
Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et ministris ejus.

z. Tertull. adv. Hermog. c. 11.
diabolus abierit in ignem, quem praeparavit illi deus et angelis ejus.

Die zahlreichen Versionen und Redaktionen zu Mt. 25, 41 gehen vielfach so weit auseinander, dass man nicht mehr allenthalben die Quellenwörter nachweisen kann. Selbst Justin gestattet sich in den sieben Paralleltexten dieses Logion die mannigfaltigsten Abweichungen. Dass aber dabei keineswegs nur Willkürlichkeiten obwalten, zeigen die Paralleltexte bei anderen Schriftstellern. So findet sich das justinische *πέμπειν, πέμπεσθαι, πεμφθήσεσθαι* (c d f) bei Irenaeus (g) und in den Clementinen (e) wieder. Die *φαῦλοι δαίμονες* Justins (c) klingen in dem *ὁ δαίμων* (b) der Homilien wieder an. In der Variante *σατανᾶς* (m) für das canonische und auch sonst in den Citaten häufige *διάβολος* steht Justin allerdings allein, ebenso Aphraates mit seinem „Bösen". Sehr mannigfaltig sind die Bezeichnungen des ewigen Feuers: *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον* (a c g h i o p s t u v), *τὸ ἄσβεστον πῦρ* (d), *τὸ καθαίρον πῦρ* (b), *τὸ πῦρ* (f r), *ἡ τοῦ πυρὸς γέεννα* (k), *ἡ πύρωσις* (l). Ausserdem begegnet sich Justin (m) in der Variante *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* mit dem zweimaligen Citat (e n) in den Homilien, und Clemens verbindet einmal (q) beide Varianten, indem er *πῦρ καὶ σκότος τὸ ἐξώτερον* neben einander setzt. Ähnliche Varianten zwischen *πῦρ, γέεννα, σκότος* finden sich auch sonst in den canonischen und aussercanonischen Paralleltexten. Die participiale Fassung des Zusatzes, wie ihn der erste Evangelist mit *τὸ ἡτοιμασμένον* eingeleitet hat, ist in den aussercanonischen Parallelen nur selten wieder zu finden. Vielmehr ist die relativische Construktion mit ausdrücklicher Erwähnung des *πατήρ* in den ältesten Evangelienhandschriften, wie auch der Codex Cantabr. mit einem Theil seiner lateinischen Trabanten bezeugt, allgemein und gewiss ursprünglich gewesen. Bei Clemens Al. (r) findet sich für *ὁ πατήρ* die Variante *ὁ κύριος*,

sicherlich nicht original. Dagegen weist die Variante *ὑπάγετε*, in welcher Hippolyt (p) mit den Homilien (n) und Justin (m) zusammentrifft, neben dem canonischen *πορεύεσθε* auf לְכוּ zurück. Endlich ist es sehr beachtenswerth, dass Justin in der Lesart *ὑπηρέται* (l) secundiert wird von dem Diatessaron: et ministris ejus. Da nun nach den Septuaginta עֶבֶד auch durch *ἄγγελος* übersetzt werden kann (vgl. Jes. 37, 24: בְּיַד עֲבָדֶיךָ = LXX: *δι' ἀγγέλων*), so wird es wahrscheinlich, dass עֲבָדִים = *ὑπηρέται* = ministri = *ἄγγελοι* in diesem Fall den Urtext repraesentiert. — Die Fassung: quem paravit pater meus (anstatt *τὸ ἡτοιμασμένον*) haben wir bereits ebenso gefunden zu Mt. 20, 23 = Mc. 10, 40: quibus paravit pater meus nach dem Diatessaron.

Mt. 25, 46.

a. Epiph. Haer. LXVI, 39. p. 653A.
ἄνθρωποι μὲν γὰρ κληρονομοῦσι βασιλείαν οὐρανῶν καὶ ἄνθρωποι κρίνονται. ἀπελεύσονται γὰρ οὗτοι εἰς κρίσιν αἰώνιον, καὶ οὗτοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, φησὶν ὁ μονογενής.

b. Epiph. Haer. LVI, 2. p 478B.
αὐτὸς δὲ ὁ κύριος λέγων ὅτι καὶ ἐγερθήσονται μὲν οὗτοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον.

c. Clem. Al. Paed. III, 12, 93. p. 307.
καὶ ἀπελεύσονται οἱ τοιοῦτοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

d. Herm. Sim. IX, 14, 2. p. 226, 6.
τότε ἄλλοι εἰσελεύσονται, καὶ οὗτοι εἰς τέλος ἐκβληθήσονται.

e. Gennad. c. 9. p. 338.
qui dixit: Ibunt impii in judicium aeternum, justi autem in vitam aeternam, ut percipiant fructum operum suorum.

f. Const. VII, 32. p. 212, 15.
τότε ἀπελεύσονται οἱ μὲν πονηροὶ εἰς αἰωνίαν κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ

θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

g. Ephraem Syr. Opp. II, 189E.
καὶ πορεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

h. Mt. 25, 46.
καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Der hebräische Urtext ist hier ebenfalls in mancherlei Variationen aus einander gegangen: *ἀπελεύσονται* (a f h) = ibunt (e) = *πορεύσονται* (g) = יֵלְכוּ, ferner *κρίσις αἰώνιος* (a) = iudicium aeternum (e) = *κόλασις αἰώνιος* (b f g h) = דִּין עוֹלָם (vgl) דִּין = Strafe Esr. 7, 26), nicht minder *ἐγερθήσονται* (b) = *ἀπελεύσονται* (c) = *εἰσελεύσονται* (d) = *πορεύσονται* (f) = יִבּוֹאוּ im zweiten Satztheil.

Darüber, dass der erste Evangelist höchstwahrscheinlich die ursprünglichen Schlussworte der Parabel gekürzt, der Redaktor der Constitutionen aber sie uns erhalten hat, und dass gerade diese Schlussworte es gewesen sind, welche Paulus 1. Cor. 2, 9 citiert, ferner (nach Hieronymus) die Ascensio Jesaiae und (nach demselben Hieronymus, aber auch nach Origenes) die Apocalypsis Eliae, sowie zahlreiche andere altkirchliche Schriftsteller benützt haben, endlich, dass die von 1. Cor. 2, 9 abweichende Fassung dieser Schlussworte, wie sie in der Apocalypsis Eliae enthalten gewesen ist, höchstwahrscheinlich von Hegesippus (durch Vermittelung des Stephanus Gobarus bei Photius) der Nachwelt überliefert worden ist, darüber vergleiche man das Nähere Agrapha S. 102f., 154—167.

Mt. 26, 7 = Mc. 14, 3.

a. Ign. ad Eph. XVII, 1. p. 22, 4 = Pseudo-Ign. ad Eph. XVII. p. 286, 4.
διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν.

b. Mt. 26, 7.
προσῆλθεν αὐτῷ γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου πολυτίμου καὶ κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου.

c. Mc. 14, 3.
κατακειμένου αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς· συντρίψασα τὸν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.

d. Cod. Cantabr. Mc. 14, 3.
κατακειμένου αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου καὶ θραύσασα ἀλάβαστρον κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.

Nach Weiss (Matthäus S. 542 Anm.) bildete die Perikope von der Salbung in Bethanien „mit ihrer bedeutungsvollen Hinweisung auf das Begräbniss Jesu den Schluss der apostolischen Quelle". Vgl. auch Weiss, Marcus S. 435ff. Es wird sich im folgenden an den aussercanonischen Paralleltexten und anderen Symptomen erweisen, dass das Urevangelium nicht wie ein Torso unmittelbar vor der Hauptentscheidung im Leben Jesu abbrach, sondern weiter reichte. Aber darin, dass diese Perikope in der vorcanonischen Quellenschrift zu lesen war, hat Weiss Recht. Man vgl. im Vorstehenden die Übersetzungsvarianten *πολύτιμος* = *πολυτελής* = יְקָר מְאֹד, ferner *συντρίβειν* = *θραύειν* = שְׁבַר. Vgl. dieselben Varianten *συντρίβειν* = *θραῖειν* Mt. 12, 20 = Jes. 42, 1ff.

Mt. 26, 8 = Mc. 14, 4.

a. Cod. Cantabr. Mc. 14, 4.
οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ διεπονοῦντο καὶ ἔλεγον· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου;

b. Mt. 26, 8.
ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἠγανάκτησαν λέγοντες· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη;

c. Mc. 14, 4.
ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν;

d. Cod. Colbert. Mc. 14, 4. p. 60. ed. Belsheim.
Quo viso quidam indigne tulerunt dicentes: Ut quid haec perditio gratuita facta est?

Auch hier (wie zum vorausgegangenen Verse) bringt Cod. D eine werthvolle aussercanonische Übersetzungsvariante. Während

das *ἀγαναχτεῖν* der canonischen Texte in den hebräischen Rückübersetzungen, wie schon die Mannigfaltigkeit der Übersetzungsversuche zeigt (Lond. N. T. Mc.: הִתְאוֹנְנוּ, Mt.: וַיִּרְעֲשׁ לָהֶם, Delitzsch Mc.: מִתְרַעֲמִים, Mt.: וַיִּתְרַעֲמוּ, Salkinson Mc.: יֵרַע חַדָּבָר בְּעֵינֵי אֲנָשִׁים, Mt.: וַיִּחַר לָהֶם) dunkel bleibt, leitet die Variante *διαπονεῖσθαι* in Cod. D auf das richtige Quellenwort, nämlich הִתְעַצֵּב (vgl. Aquila zu Gen. 6, 6; 34, 7; 1. Sam. 30, 7, wo die LXX *ἐνθυμεῖσθαι, κατανυγῆναι, ἐνθυμοῦσθαι* bieten) oder נָעֲצַב (vgl. Eccles. 10, 9: יֵעָצֵב = LXX: *διαπονηθήσεται*).

Mt. 26, 11 = Mc. 14, 7.

a. Barn. XXI, 2. p. 80, 10.
ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν εἰς οὓς ἐργάζησθε τὸ καλόν· μὴ ἐλλείπητε.

b. Mt. 26, 11.
πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν.

c. Mc. 14, 7.
πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, καὶ ὅταν θέλητε, δύνασθε εὖ ποιῆσαι.

d. Joh. 12, 8.
τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν.

Zu dem *εὖ ποιῆσαι* des Marcus finden wir in der Barnabas-Parallele die aussercanonische Variante: *ἐργάζεσθαι τὸ καλόν*. Beide Ausdrücke setzen im Hebräischen mit Nothwendigkeit הֵיטִיב voraus und sind somit als Übersetzungsvarianten dieses hebräischen Quellenwortes zu erachten. Vgl. die verwandten Übersetzungen dieses הֵטִיב in Lc. 6, 9: *ἀγαθοποιῆσαι* = Mc. 3, 4: *ἀγαθὸν ποιῆσαι* = Mt. 12, 12: *καλῶς ποιεῖν* = Ep. ad Diogn.: *καλόν τι ποιεῖν*.

Mt. 26, 13 = Mc. 14, 9.

a. Ephraem Syr. Sermo de Domino nostro c. 47. (Hymni et Serm. I, 258. ed. Lamy.)
Maria illud effudit in caput et a labiis collegit fructum: „Hoc quippe erit ei nomen et memoria, ubicunque annunciatum fuerit meum Evangelium.

b. Diatessaron ed. Ciasca. p. 69.

Amen dico vobis: Ubicunque praedicatum fuerit hoc Evangelium meum in universo mundo, quod fecit haec, narrabitur in memoriam ejus.

c. Mt. 26, 13.

ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅπου ἂν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη, εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

d. Mc. 14, 9.

ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἂν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη, λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

Merkwürdiger Weise rechnet Weiss Mc. 14, 9 = Mt. 26, 13 nicht mehr zur Quellenschrift, welche er mit Mt. 26, 12 = Mc. 14, 8 zu Ende gehen lässt. Unsere Stelle, die Weissagung von der Predigt des Evangeliums in aller Welt, würde wenigstens einen einigermassen erträglichen Schluss des Urevangeliums enthalten haben. Aber das Zusammentreffen Ephraems mit dem arabischen Diatessaron, sowie mit der Peschittha und der persischen Version lässt keinen Zweifel daran übrig, dass Tatian die Lesart: evangelium meum in seine Evangelienharmonie aufgenommen hatte. Origenes hat zu Mt. 26, 13 noch den Zusatz: *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι.* Opp. I, 27.

Mt. 26, 23 = Mc. 14, 20.

a. Clem. Al. Paed. II, 8, 62. p. 206.

διδάσκει δὲ ἡμᾶς αὐτὸς ὁ κύριος, ὅτι δεδολωμένος ὁ Ἰούδας ἐστίν· ὃς ἂν ἐμβάψηται μετ' ἐμοῦ, λέγων, εἰς τὸ τρύβλιον, οὗτός με παραδώσει.

b. Mt. 26, 23.

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει.

c. Mc. 14, 20.

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον.

Neben der participialen Construktion: *ὁ ἐμβάψας* (Mt.) und *ὁ ἐμβαπτόμενος* (Mc.) findet sich bei Clemens Al. die Variante:

ὃς ἂν ἐμβάψηται, welcher Wechsel auch sonst sowohl in canonischen als in aussercanonischen Paralleltexten sehr häufig ist. Vgl. namentlich die Bemerkungen zu Mt. 5, 22.

Mt. 26, 30 = Mc. 14, 26.

a. Papyrus Rainer. Vgl. oben S. 33.
[καὶ εἶπεν ἐν τῷ ἀπαλ]λαγεῖν ὡσαύτως.

b. Mt. 26, 30.
καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

c. Mc. 14, 26.
καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

d. Lc. 22, 39.
καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

e. Epiph. Haer. LI. 27. p. 449 B.
ὅθεν καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ τὸ πάσχα τελειώσας ἐξῆλθεν εἰς τὸ ὄρος μετὰ τὸ βεβρωκέναι.

f. Const. V, 14. p. 142, 23.
ἐξῆλθεν εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν πλησίον τοῦ χειμάρρου τῶν κέδρων, οὗ ἦν κῆπος· συνῆμεν δὲ καὶ ἡμεῖς καὶ ὑμνήσαμεν κατὰ τὸ ἔθος.

Diejenigen Worte des Fajjum-Fragments, welche dem synoptischen Texte von Mt. 26, 31ª: τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς = Mc. 14, 27ª: καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς entsprechen, setzen zweifellos ein εἶπεν oder ἔφη oder ἔλεγεν voraus. Und dazu gehörte das ὡσαύτως, welches neuerdings als richtige Lesart anstatt des früheren dunkelen ὡς ἐξ ἔθους herausgestellt zu haben, jedenfalls als ein Fortschritt in den Bickellschen Untersuchungen zu bezeichnen ist. (Man vergleiche z. B. das εἶπεν ὡσαύτως in Mt. 21, 30.) Als nähere Bestimmung dazu würde nun entweder nach der früheren Lesart [μετὰ τὸ] φαγεῖν oder nach dem S. 33 unter C mitgetheilten Texte [ἐν τῷ ἀπαλ]λαγεῖν zu gelten haben, je nachdem der erste der auf dem Fragmente erhaltenen Buchstaben als φ oder λ gelesen wird. Die frühere Lesart φαγεῖν hatte viel für sich. Man vergleiche das Epiphanius-Citat unter e, wo μετὰ τὸ βεβρωκέναι ganz in demselben Zusammenhang zu finden ist, ebenso Joh. 13, 2: δείπνου γενομένου. Liest

man aber den ersten Worttheil als *λαγειν*, so bleibt m. E. keine andere Ergänzung als *ἐν τῷ ἀπαλλαγειν* übrig. Denn die Bickellsche Ergänzung: *πρὸ τοῦ με μεταλλαγειν* halte ich für unmöglich. Diese Worte müssten dann den Schluss einer Rede Jesu gebildet haben, und *ὡσαύτως* sollte dann, wie Bickell annimmt, absolut stehen und in dieser absoluten Stellung eine neue Rede Jesu einleiten. Dafür gibt es aber in der gesammten Evangelien-Literatur keine Analogie; soweit konnte die Kürzung nicht gehen. Wenn also am Anfang *λαγειν* zu lesen ist, so kann die Ergänzung nur in einem *ἐν τῷ ἀπαλλαγειν* zu suchen sein. Der Sinn des Satzes: *καὶ εἶπεν ἐν τῷ ἀπαλλαγειν ὡσαύτως* ist einfach: „und im Weggehen (oder beim Aufbruch) sprach er gleichermassen." Dieser Sinn deckt sich dann mit den synoptischen Parallelen der beiden ersten Evangelisten vollkommen, sofern dem *ἐξῆλθον* in Mt. 26, 30 = Mc. 14, 26, ja auch dem lucanischen *ἐξελθὼν ἐπορεύθη* in Lc. 22, 39, das *ἀπαλλαγειν* als Übersetzungsvariante zur Seite tritt. Denn diese Übersetzungsvariante findet sich bereits in den Versionen des A. Testaments. Nicht blos dass Symmachus Hiob 7, 9 das hebräische יָרַד mit *ἀπαλλάττεσθαι* wiedergiebt und dass Hiob 10, 19 אֶהְיֶה in die Varianten *ἀπηλλάγην* = *ἀπῆλθον* auseinandergeht, sondern, was noch wichtiger ist, 1. Sam. 22, 1, wo das וַיֵּלֶךְ von den LXX mit *καὶ ἀπῆλθεν* übersetzt ist, bietet der Cod. Alexandrinus: *καὶ ἀπηλλάγη*. Es ist also klar, dass dieses *ἀπαλλάττεσθαι* zu den Eigenthümlichkeiten des gewählteren alexandrinischen Sprachgebrauchs gehörte. Wir finden es aber auch wiederholt in aussercanonischen neutestamentlichen Paralleltexten, z. B. Just. Dial. c. Tr. c. 78: *δι' ἄλλης ὁδοῦ εἰς τὴν χώραν αὐτῶν ἀπαλλαγέντων* = Mt. 2, 12: *δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν*. Ferner im pseudopetrinischen Evangelienfragment v. 59: *καὶ ἕκαστος λυπούμενος ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ*.

Mt. 26, 31ª = Mc. 14, 27ª.

a. Didasc. V, 14. p. 312.

καὶ τότε ἡμῖν εἶπεν ὁ κύριος· ἀμὴν λέγω ὑμῖν· μετ' ὀλίγον καιρὸν ἀπολείψετέ με.

b. Joh. 16, 32.
ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν, ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κἀμὲ μόνον ἀφῆτε.

c. Mc. 14, 27ª.
καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε.

d. Papyr. Rain.
πάντες ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ σκανδαλισθήσεσθε.

e. Mt. 26, 31ª.
τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ.

Bezüglich dieses Textbestandtheils steht das Fajjum-Fragment in der Mitte zwischen dem Text des ersten Evangelisten, dessen *ἐν ἐμοὶ* dort fehlt, und dem Marcustexte, bei welchem das *ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί* des Fragmentes weggelassen ist. Die johanneische Parallele Joh. 16, 32 ist nur als Sinnparallele interessant. Der Text der Didascalia berührt sich mit Joh. 16, 32 dem Sinne nach sehr eng, lautet aber fast synoptisch und geht dann (s. das Folgende) ganz in die synoptische Relation über.

Mt. 26, 31ᵇ = Mc. 14, 27ᵇ.

a. Barn. V, 12. p. 24, 1.
ὅταν πατάξωσιν τὸν ποιμένα ἑαυτῶν, τότε ἀπολεῖται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.

b. Papyr. Rain. Vgl. oben S. 33.
κατὰ τὸ γραφέν· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.

c. Mc. 14, 27ᵇ.
ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.

d. Mt. 26, 31ᵇ.
γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.

e. Didasc. VI, 14. p. 312.
διότι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης αὐτοῦ.

f. Just. Dial. c. Tryph. c. 53. p. 273 BC.
ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ προφήτου Ζαχαρίου, ὅτι παταχθήσεται

αὐτὸς οὗτος ὁ Χριστὸς καὶ διασκορπισθήσονται οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, προεφητεύθη.

g. Just. Dial. c. Tryph. c. 53. p. 273 D.
ἔστι δὲ τὰ λεχθέντα ὑπὸ τοῦ Ζαχαρίου ταῦτα· ῥομφαία, ἐξεγέρθητι ἐπὶ τὸν ποιμένα μου, καὶ ἐπ᾽ ἄνδρα τοῦ λαοῦ μου, λέγει κύριος τῶν δυνάμεων· πάταξον τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα αὐτοῦ.

h. Sach. 13, 7. LXX. Cod. אB.
πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα.

i. Sach. 13, 7. LXX. Cod. א^{c}A.
πάταξον τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται [א^{c}: *διασκορπισθήτωσαν*] *τὰ πρόβατα* [*τῆς ποίμνης* om. א^{c}].

Auch in diesem Falle vertritt das Fajjum-Fragment mit der Citationsformel: *κατὰ τὸ γραφέν* eine gewähltere Ausdrucksweise. Der hebräische Urtext von Sach. 13, 7: הַךְ אֶת־הָרֹעֶה וְתִפְוֻצֶיןָ הַצֹּאן hat mehrfach Übersetzungsvarianten erfahren:

הַךְ — *πάταξον* (LXX א^{c}A, Just.) = *πατάξατε* (LXX Cod. אB) = *πατάξω* (Mt., Mc., Cod. Rain., Didasc.).

אֶת־הָרֹעֶה — *τοὺς ποιμένας* (LXX אB) = *τὸν ποιμένα* (LXX א^{c}A, Mt., Mc., Cod. Rain., Just., Didasc.).

וְתִפְוֻצֶיןָ — *ἀπολεῖται* (Barn.) = *ἐκσπάσατε* (LXX אB) = *διασκορπισθήτωσαν* (LXX א^{c}) = *διασκορπισθήσονται* (LXX א^{c}A, Mt., Mc., Cod. Rain., Just., Didasc.).

הַצֹּאן — *τὰ πρόβατα* (LXX אא^{c}B, Pap. Rain., Mc.) — *τὰ πρόβατα αὐτοῦ* (Just.) = *τὰ πρόβατα τῆς ποίνμης* (LXX A, Mt., Barn., Didasc. add. *αὐτοῦ*).

Man sieht: das Fajjum-Evangelienfragment des Cod. Rainer geht in der Wiedergabe des alttestamentlichen Citates ganz mit dem zweiten Evangelium.

Mt. 26, 33 = Mc. 14, 29.

a. Papyr. Rainer. Vgl. oben S. 33.
εἰπόντος τοῦ Πέτρου· καὶ εἰ πάντες, οὐκ ἐγώ.

b. Mc. 14, 29.
ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται. ἀλλ᾽ οὐκ ἐγώ.

c. Mt. 26, 33.
ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.

d Epiph. Ancor. c. 9. p. 14 C.
διϊσχυριζόμενος ἔλεγεν· εἰ καὶ πάντες ἀρνήσονταί σε, ἐγὼ οὐκ ἀρνήσομαι.

In dem Fajjum-Fragmente weist die Abkürzung *πετ·* (= *πέτρου*) und das vor diesem Namen erhaltene *υ*, welches nothwendiger Weise durch den Genetiv *τοῦ* ergänzt werden muss, auf die Construktion des Gen. abs. und folglich auf ein verloren gegangenes *εἰπόντος* hin, dessen Buchstaben gerade den Platz ausfüllen. Auch diese — in den canonischen Evangelien seltene — Construktion gehört zu der gewählteren griechischen Ausdrucksweise des Fragments. Die Gegenrede des Petrus ist am kürzesten in dem Fragment, dagegen bereits durch Einfügung des *σκανδαλισθήσονται* erweitert bei Mc., mit noch grösseren Erweiterungen (*σκανδαλισθήσονται ἐν σοί — οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι*) bei Mt. wiedergegeben. Das kurze *οὐκ ἐγώ* des Fragments entspricht dem hebräischen Sprachgeiste als Übersetzung von לא אני am besten und trägt den Stempel der Originalität. Das sicherste Zeichen aber für die Unabhängigkeit des Fragments von Mc. und Mt. ist die Weglassung von Mc. 14, 28 = Mt. 26, 32. Denn dass die Worte: *ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* an dieser Stelle nicht ursprünglich sind, vielmehr den Context stören, liegt auf der Hand. Wahrscheinlich beruhen sie auf einer von dem ersten Evangelisten übernommenen Umschaltung des Mc. Die Weglassung dieser Worte spricht für ein direktes oder indirektes Schöpfen aus dem Urevangelium.

Mt. 26, 34 = Mc. 14, 30.

a. Papyr. Rainer. Vgl. oben S. 33.
[*εἶπεν ὁ κύριος·*] *ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύξει, καὶ σὺ πρῶτον τρὶς ἀ]παρν[ήσῃ με.*]

b. Joh. 13, 38.
ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ, ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς.

c. Lc. 22, 34.
ὁ δὲ εἶπεν· λέγω σοι, Πέτρε, οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ, ἕως τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με.

d. Const. V, 14. p. 142, 20.
εἶπεν· ἀμὴν λέγω σοι, πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι, τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με.

e. Mt. 26, 34.
ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι, ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με.

f. Mc. 14, 30.
καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι, ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι, τρίς με ἀπαρνήσῃ.

Da im Fajjum-Fragmente bereits für den Namen des Petrus eine Abbreviatur (*πετ̄*) hervortritt, so liegt es nahe, auch für den Namen Jesu eine Abbreviatur anzunehmen, nämlich die in den Codices, besonders auch im Cod. Cantabr., gebräuchliche: *ὁ κ̄ς̄* (= *ὁ κύριος*), und dies um so mehr, als diese Abbreviatur in Verbindung mit einem *εἶπεν* oder *ἔφη* in vorzüglicher Weise sich eignet, die im Fragmente an dieser Stelle vorhandene Lücke genau auszufüllen. Jedenfalls kann zwischen der Rede des Petrus und der Antwort Jesu ein überleitender Satz nicht entbehrt werden. Die von Bickell vorgeschlagenen Ergänzungen, früher: *προσθείς*, jetzt: *ἔτι αὐτῷ* — reichen ebenso wenig wie das absolute *ὡσαύτως* hin, um nach einer vorausgegangenen Rede eine neue Rede einzuführen und sind in der gesammten Evangelienliteratur meines Wissens ohne Beispiel. Was aber das Wort *ἀλεκτρυών* anlangt, welches als Variante für *ἀλέκτωρ* sich z. B. bei Epiphanius Ancor. c. 9. p. 14 C: *οὗτός ἐστιν ὁ κλαύσας ἐπὶ τῇ φωνῇ τοῦ ἀλεκτρυόνος*, — also ebenfalls wie hier gerade im Bezug auf Petrus sich findet, so gehört es der gut griechischen Prosa an, während *ἀλέκτωρ* den poetischen Sprachgebrauch vertritt.

Mt. 26, 45 = Mc. 14, 41.

a. Mt. 26, 45.
ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα.

b. Cod. Cantabr. Mc. 14, 41.
ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα.

c. Mc. 14, 41.
ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα.

d. Versiones Syriacae. Mc. 14, 41.
appropinquavit finis et venit hora.

e. Cod. Colbert. Mc. 14, 41. p. 61 ed. Belsheim.
adest enim consummacio et hora.

f Diatessaron ed. Ciasca p. 85[b].
appropinquavit finis et venit hora.

Mitten in den sonst mit Lc. 22, 46 im Wesentlichen conformen Parallelen findet sich bei Mt. der Satz: *ἤγγικεν ἡ ὥρα*, bei Mc. *ἦλθεν ἡ ὥρα*, verstärkt durch ein vorgesetztes *ἀπέχει*. Dieses *ἀπέχει* hat der Auslegung je und je grosse Schwierigkeiten bereitet. Delitzsch übersetzt dasselbe רַב־לִי, Salkinson רַב־לָכֶם, das Londoner Neue Testament בָּלָה, die Vulgata mit sufficit.[1]) Im Codex D aber steht dieses *ἀπέχει* nicht absolut, sondern als Prädikat zu einem beigefügten *τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα*, und diesen Satz geben die Versionen in mehrfachen Varianten, dem Sinn nach aber übereinstimmend, folgendermassen wieder:

Vers. Syr.	appropinquavit finis et venit hora
Cod. Monac.	sufficit finis et hora
Cod. Brix.	adest finis, venit hora
Cod. Vercell.	consummatus est finis, advenit hora
Cod. Colbert.	adest enim consummacio et hora.

Es ist wahrscheinlich, dass diesen aussercanonischen Varianten ein vollständiger und richtiger Quellentext irgendwie zu Grunde liegt. Man denkt dabei an das *τετέλεσται* Joh. 19, 30, um das *τέλος* (= consummacio) zu begreifen. Jedenfalls weist die Übereinstimmung der vier Zweige (Syr. Cur., Diatessaron, Cod. D., Italae) darauf hin, dass schon in ihrem Archetypus, der vorcanonischen Wurzel, der entsprechende Text vorhanden gewesen ist.

1) Vgl. darüber Field, Otium Norvicense Pars III. S. 29.

Mt. 26, 52.

a. Acta Thomae p. 56, 19. ed. Bonnet.
εἶπεν γὰρ Πέτρῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν· ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἀποκατάστησον εἰς τὴν θήκην αὐτῆς.

b. Mt. 26, 52.
τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται.

c. Diatessaron ed. Ciasca p. 86ª.
Mitte gladium in vaginam suam: omnes enim, qui aggressi fuerint gladio, gladio peribunt.

Gemäss seiner Voraussetzung, wonach die vorcanonische Evangelienquelle mit dem Bericht über die Salbung in Bethanien zu fliessen aufhöre, erkennt Weiss (Matthaeus S. 554) in dem Text von Mt. 26, 52. 53, der doch so vortrefflich den Zusammenhang ergänzt und auch sprachlich wie sachlich dem Charakter der Quelle congenial ist, nicht ein Hervortreten des Urtextes, sondern eine Einschaltung des Evangelisten ex suis. Zwar lehnt er dabei eine Abhängigkeit desselben von Apoc. 13, 10, welche Stelle manche Erklärer als Quelle von Mt. 26, 52ᵇ betrachten wollten, mit Recht ab. Aber die Verwandtschaft bleibt. Man vgl.

Apoc. 13, 10: *εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι*

Mt. 26, 52ᵇ: *πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν, ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται.*

Eine solche Verwandtschaft lässt sich, wenn nicht aus der Abhängigkeit des einen Textes von dem andern, nur durch die gemeinsame Abstammung aus einer und derselben Wurzel erklären. Die Wurzel beider Textparallelen ist in diesem Falle das — ja auch von dem Apokalyptiker so häufig benützte — Urevangelium. Dabei sind *ἀποκτανθῆναι* und *ἀπολεῖσθαι* Übersetzungsvarianten von תמת im Urtexte. Zu v. 52ª kommt noch die Variante aus den Actis Thomae in Betracht. Die Fassung: *ἀποκατάστησον* [*τὴν μάχαιράν σου*] *εἰς τὴν θήκην αὐτῆς* berührt

sich mit Joh. 18. 11: *βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην*. So übersetzt auch Delitzsch in seiner Ausgabe von 1885 sowie in der Dalmanschen Ausgabe 1892: הָשֵׁב אֶת־חַרְבְּךָ אֶל־תַּכְרָהּ Mt. 26, 52ª. Durch die Lesart des Diatessaron: mitte gladium in vaginam suam wird die *θήκη* in den Actis Thomae handschriftlich beglaubigt. Ob hinter den Varianten aggressi fuerint = *λαβόντες* ein hebräischer Quellentext liegt — etwa תָּפַשׂ, welches Salkinson hier gebraucht und welches die LXX mit *λαμβάνειν, συλλαμβάνειν, κατακρατεῖν, βιάσασθαι* wiedergeben — wird sich schwerer entscheiden lassen. Zu den Übersetzungsvarianten *ἀποκταν θῆναι* = *ἀπολεῖσθαι* ist Lc. 11, 51 mit seinen Texten und Erläuterungen zu vergleichen. Bezüglich der Varianten *ἀπόστρεψον* (welches die hebräischen Rückübersetzungen mit הָשֵׁב wiedergeben) = *ἀποκατάστησον* genügt es auf Mal. 4, 6 (= 3, 24) יְהֵשִׁיב = LXX: *ὃς ἀποκαταστήσει* und Ps. 132, 10: אַל־תָּשֵׁב = LXX: *μὴ ἀποστρέψῃς* als naheliegende Beispiele hinzuweisen.

Nach alledem ist an der Zugehörigkeit von Mt. 26, 52 zu der schon von dem Apokalyptiker gebrauchten vorcanonischen hebräischen Quelle nicht zu zweifeln.

Mt. 26, 53.

a. Acta Thomae p. 56, 19. ed. Bonnet.
εἰ γὰρ ἤθελον τοῦτο ποιῆσαι, ἠδυνάμην πλείονας τῶν δώδεκα λεγεώνων ἀγγέλων ἐκ τοῦ ἐμοῦ πατρός.

b. Pseudo-Linus. Martyrium Beati Petri Apost. c. 9. p. 11. ed. Lipsius.
magistri . . dicentis: Possum mihi nunc, si volo, plus quam duodecim legiones angelorum exhibere.

c. Pseudo-Abdias. Hist. Apost. VII, 4.
Et dixit Petro tum dominus: Numquid, si vellem, non mihi exhiberet pater meus plus quam duodecim mille legiones angelorum?

d. Tertull. adv. Prax. c. 26.
habens potestatem legiones angelorum postulandi ad auxilium a patre, si vellet.

e. Aphraates Hom. XX. p. 321. ed. Bert.
Und er sprach zu seinem Jünger Simon: Meinest du

etwa, dass, wenn ich meinen Vater um ein Heer von Engeln des Himmels bitten würde, er es mir nicht geben würde?

f. Mt. 26, 53.
ἢ δοκεῖς, ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιώνων ἀγγέλων;

Die Congenialität auch dieses Satzes mit dem Tenor des vorcanonischen Evangeliums liegt, meine ich, zu Tage. Zu dem *ἢ δοκεῖς* vgl. Lc. 12, 51: *δοκεῖτε*, ebenso Lc. 13, 2. 4, sowie den aussercanonischen Text: *δοκεῖτε* (Isid. Pel.) = putatis (Praedest.) zu Mt. 5, 17. Zu dem hier ans Tageslicht tretenden aussercanonischen Zusatz: *εἰ ἤθελον* (Act. Thom.) = si volo (Ps.-Lin.) = si vellem (Ps.-Abd., Tertull.) vergleiche man: *οὐ τί ἐγὼ θέλω.* Mc. 14, 36. Die Varianten: bitten, postulare, *παρακαλεῖν* erklären sich aus שְׁאַל ganz ungezwungen. — In diesem Textbestandtheil Mt. 26, 52. 53 fliesst sicher die vorcanonische Quelle.

Mt. 26, 61 = Mc. 14, 58 (= Joh. 2, 19).

a. Mc. 14, 58.
ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω [Cod. Cantabr.: *ἀναστήσω*].

b. Acta Pil. IV, 1. A. p. 231.
οὗτος εἶπεν· δύναμαι τὸν ναὸν τοῦτον καταλῦσαι. καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν.

c. Lactant. Inst. div. IV, 18.
Si solveritis hoc templum, quod aedificatum est annis XLVI, ego illud in triduo sine manibus resuscitabo.

d. Joh. 2, 19.
λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

e. Pseudo-Ign. ad Smyrn. II. p. 244, 6.
λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγερῶ αὐτόν.

f. Cod. Cantabr. ad Mc. 13, 2.
καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν.

g. Cyprian. Test. adv. Jud. I, 15.
In evangelio dominus dicit: non relinquetur in templo lapis super lapidem, qui non dissolvatur, et post triduum aliud excitabitur sine manibus.

h. Cod. Vercell. ad Mc. 13, 2.
et post triduum alius excitabitur sine manibus.

i. Cod. Colbert. ad Mc. 13, 2.
et in triduo resuscitabo illud sine manibus.

k. Aphraates Hom. XII, 6. p. 190. ed. Bert.
Und wiederum sprach er zu den Juden: Diesen Tempel, den ihr sehet, werde ich, wenn ihr ihn abbrecht, in drei Tagen wieder aufrichten.

l. Mt. 26, 61.
εἶπον· οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν αὐτὸν οἰκοδομῆσαι.

Cod. Cantabr. bietet das Logion nicht nur zu Mt. 26, 61 und Mc. 14, 58 in wesentlicher Übereinstimmung mit den canonischen Texten, sondern noch einmal am Anfang der grossen eschatologischen Rede Mc. 13, 2. Aber obwohl es in diesen Zusammenhang keinenfalls gehört, gehen doch mit Cod. D wie gewöhnlich die altlateinischen Versionen, zum Erweis, dass auch schon ihr gemeinsamer Archetypus das Wort an dieser Stelle gehabt hat. Das Logion, dessen ursprünglicher geschichtlicher Standort aus Joh. 2, 19 zu erkennen ist, lässt, trotz der Verschiedenheiten seiner Überlieferung, in dem *οἰκοδομήσω = ἀναστήσω = ἐγερῶ* = resuscitabo = וַהֲקִימוֹתִי, vielleicht auch in dem *διὰ τριῶν ἡμερῶν = ἐν τρισὶν ἡμέραις* = בִּשְׁלֹשֶׁת יָמִים den hebräischen Urtext erkennen.

Mt. 27, 3. 4.

a. Epiph. Haer. XXXVIII, 7. p. 282CD.
πῶς γὰρ ὁ νομίσας ἀγαθὸν ἐπιτελέσαι ὕστερον λέγει ὅτι μεταμεμέλημαι παραδεδωκὼς αἷμα ἀθῷον, καὶ ἀπέστρεψε τὰ ἀργύρια.

b. Mt. 27, 3. 4ª.
τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη,

μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέροις λέγων· ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῷον.

Die Abweichungen der von Epiphanius gegebenen Relation sind wahrscheinlich aus einer gedächtnissmässigen Reproduktion des canonischen Matthaeus-Textes abzuleiten. Über den Quellenwerth des ganzen Abschnittes Mt. 27, 3—10 vgl. das Folgende, was zu Mt. 27, 5 erläutert ist.

Mt. 27, 5.

a. Mt. 27, 5.

καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο.

b. Act. 1, 18.

οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας, καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος, καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ.

c. Papias ap. Oecum. in Acta c. 2.

μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντα, καὶ τοῖς ἐπὶ τῆς ὁδοῦ ἔρημον καὶ ἀοίκητον τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι.

Der Abschnitt Mt. 27, 3—10 hebt sich sowohl durch den Inhalt als durch die dem Redaktor des ersten Evangeliums eigenthümliche Sprachfärbung von jenen Partien des ersten Evangeliums, welche entweder aus dem Marcusevangelium oder aus dem Urevangelium stammen, deutlich ab. Der Verfasser schöpft hier aus der Tradition. Und wie vielgestaltig hatte sich dieselbe in Bezug auf das Ende des Verräthers entwickelt! Nach der von dem ersten Evangelisten adoptierten Tradition endete Judas Ischarioth durch Selbsterhenkung (Cod. Colb. = Diatessaron: laqueo se suspendit); nach der von Lc. (Act. 1, 18) erhaltenen Überlieferung büsste er sein Leben durch einen Sturz und durch Zerberstung des Leibes ein und zwar auf einem von dem Blutgelde erworbenen Grundstück (Landgut); endlich nach der Erzählung des Papias, welche Agrapha S. 436f. im ausführlichen Zusammenhang mitgetheilt ist, starb er ebenfalls auf einem ihm gehörigen Grundstücke in Folge Zerquetschung mittels eines

Wagens. Wenn bereits das Urevangelium eine Notiz über das Ende des Verräthers enthalten hätte, würde ein derartiges Auseinandergehen der Tradition nicht möglich gewesen sein. — Die Handschrift C der Acta Pilati gibt eine apokryphe Ausmalung der vom ersten Evangelisten gebrachten Relation. (Vgl. Acta Pil. p. 290. ed. Tischendorf.) Darin spielt die Frau des Judas Ischarioth eine Rolle und ebenso der Strick. Es heisst dann zum Schluss: *καὶ εὐθὺς ἐποίησεν τὴν ἀγχόνην διὰ σχοινίου καὶ ἐκρεμάσθη, καὶ οὕτως ἀπήγξατο τῇ ψυχῇ* [*οἱ δὲ „τῷ σώματι“. ἄλλοτε „ἐλάκισεν* [sic], *ἐπρίσθη καὶ ἐβρέμεσεν“*]. Die Parenthese ist ursprüngliche Marginal-Anmerkung.

Mt. 27, 9. 10.

a. Mt. 27, 9.

τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

b. Sach. 11, 13 LXX.

καὶ εἶπε κύριος πρός με· κάθες αὐτοὺς εἰς το χωνευτήριον, καὶ σκέψομαι, εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν· καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς, καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον.

c. Epiph. Haer. XXXVIII, 7. p. 282 D.

καθὼς ἦν περὶ αὐτοῦ γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἀπέστρεψε τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ προφήτῃ· εἰ δίκαιόν ἐστιν ὑμῖν, δότε τὸν μισθόν μου ἢ ἀπείπασθε. καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ προφήτῃ· καὶ ἔδωκαν τὸ ἀργύριον τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου καὶ εἶπε· κάθες αὐτὸ εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ ἴδε, εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὡς ἐδοκιμάσθην ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.

In dem Abschnitt über die Kainiten, in welchem Epiphanius viel über Judas Ischarioth als ihren Gewährsmann zu berichten hat, indem er dabei auch des unter den Kainiten gebräuchlichen *εὐαγγέλιον τοῦ Ἰούδα* Erwähnung thut, bringt

er Haer. XXXVIII, 7 auch den Verrath und die Reue des Judas zur Sprache und führt dabei drei prophetische Citate ein. Das zweite dieser Citate deckt sich mit Sach. 11, 12: אִם־טוֹב בְּעֵינֵיכֶם הָבוּ שְׂכָרִי וְאִם־לֹא חֲדָלוּ = LXX: *εἰ καλὸν ἐνώπιον ὑμῶν ἐστι, δότε τὸν μισθόν μου ἢ ἀπείπασθε* = Epiph.: *εἰ δίκαιόν ἐστιν ὑμῖν, δότε τὸν μισθόν μου ἢ ἀπείπασθε.* Das dritte Citat berührt sich in seiner zweiten Hälfte mit Sach. 11, 13[a]: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיּוֹצֵר אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם = LXX: *καὶ εἶπε κύριος πρός με· κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σκέψομαι* (die LXX lasen für אֶדֶר vielmehr ארא = אראה), *εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν* = Epiph.: *καὶ εἶπε· κάθες αὐτὸ εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ ἴδε, εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὡς ἐδοκιμάσθην ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.* Diese Übersetzung setzt mit: *καὶ ἴδε* den hebräischen Text רְאֵה (für אֶדֶר) voraus und hat zum Schluss anstatt *ὑπὲρ αὐτῶν* die namentliche Bezeichnung: *ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.* Dieselbe Bezeichnung kehrt wieder in dem ersten Citate, welches im Übrigen mit der ersten Hälfte des dritten Citates sich ziemlich deckt, aber noch mehr mit Mt. 27, 9 sich berührt und auf Sach. 11, 12[b]. 13[b] zurückzugehen scheint. Man vgl.

Sach. 11, 12[b]:	וַיִּשְׁקְלוּ אֶת־שְׂכָרִי שְׁלֹשִׁים כָּסֶף.
Sach. 11, 12[b] LXX:	*καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς.*
Sach. 11, 13[b]:	וָאֶקְחָה שְׁלֹשִׁים הַכָּסֶף.
Sach. 11, 13[b] LXX:	*καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς.*
Epiph.[a]:	*καὶ ἀπέστρεψε τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς.*
Epiph.[c]:	*καὶ ἔδωκαν τὸ ἀργύριον.*
Mt. 27, 9:	*καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια.*

Es bleibt noch bei Epiphanius übrig: *τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου κτλ.*, welches aber ebenfalls aus Sach. 11, 13 sich erklärt. Man vgl.

Sach. 11, 13:	אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם.
Epiph.[c]:	*τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου.*
Epiph.[a]:	*τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.*
Mt. 27, 9:	*τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ.*

Hier ist אֶדֶר nicht mit אֶרֶה (= ארא) oder רְאֵה verwechselt, sondern annähernd richtig mit *τιμή*, הַיְקָר mit *τετιμημένος* (LXX:

δόκιμον) wiedergegeben und das מֵעָלָיִם durch *παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* ersetzt. Ganz dieser Version folgt Mt. 27, 9 nur mit der Ergänzung: *ὃν ἐτιμήσαντο*, was Übersetzung von אֲשֶׁר יָקָרְתִּי sein soll (LXX: *ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην*). Aquila (nach Eus. Dem. ev. p. 479) übersetzte ebenfalls richtig: *ὑπερμεγέθης ἡ τιμή, ἣν ἐτιμήθην ὑπὲρ αὐτῶν.*

Was nun die Quellen der Epiphanius-Citate anlangt, so ist es im Voraus klar, dass unmöglich die drei Citationen: *ἐν τοῖς προφήταις — καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ προφήτῃ — καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ προφήτῃ* — auf einen und denselben Propheten. und noch viel weniger auf eine und dieselbe Stelle, sich beziehen können. Wenn man nun das zweite Epiphanius-Citat als Übersetzung von Sach. 11, 12 recognosciert, so müssen die anderen beiden Citate um so gewisser auf andere Quellen als Sach. 11, 12. 13 zurückgeführt werden, da die Texte von Sach. 11, 12. 13 in erheblicher Weise abweichen, dagegen mit dem Citate in Mt. 27, 9 merkwürdig zusammentreffen, also mit einem Citate, welches der erste Evangelist auch gar nicht auf Sacharja, sondern auf Jeremia zurückführt. Da nun ferner in dem canonischen Jeremia-Buche des A. T. das fragliche Citat sich nicht findet, so entsteht die Vermuthung, dass der erste Evangelist ein aussercanonisches, ein apokryphisches Jeremia-Buch benutzt hat, welches dann auch die Quelle für das erste Epiphanius-Citat gewesen sein wird. Und da endlich in der That ein apokryphes Jeremia-Buch bei den Nazarenern im Schwange war, welches Hieronymus sogar eingesehen und in welchem er das Citat Mt. 27, 9 wörtlich (ad verbum) wiedergefunden hat, so ergibt sich, dass die Citationsformel: *τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος* — nicht auf einem Irrthum beruht, sondern dass der judenchristliche (nazarenische) Verfasser des ersten Evangeliums, welcher bereits im Eingang seiner Schrift Mt. 2, 23 ein apokryphes prophetisches Buch citiert und aus demselben das Motto genommen hat: *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται* (vgl. die Erläuterungen zu Mt. 2, 23), hier eine ähnliche oder vielleicht dieselbe prophetische Schrift benutzt hat, deren Text an fraglicher Stelle auf Sach. 11, 12. 13 ruhte. Die Nachricht bei Hieronymus lautet in der Erklärung von Mt. 27, 9 folgendermassen: Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae

apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi. Es dürfte mithin unser Citat Mt. 27, 9 ein Indicium sein für die Entstehung des judenchristlichen ersten Evangeliums speciell auf nazarenischem Grund und Boden, genau ebenso wie das Citat Mt. 2, 23: *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται* — auf denselben Ursprung hinweist.

Schliesslich sei noch derjenige Text mitgetheilt, nach welchem das Citat Mt. 27, 9 bei Tatian im Diatessaron (nach Ciasca p. 91[a]) zu lesen ist: Tunc impletum est quod dictum est per prophetam, dicentem: Accepi triginta argenteos in pretium inclyti, statutum a filiis Israel: et erogavi eos in agrum figuli, sicut praecepit mihi Dominus. Hier ist der Name des Jeremias weggelassen, im Übrigen der Text wesentlich nach Mt. 27, 9 und 10 gegeben, welcher letztere Vers weder im Sacharja-Buche noch sonstwo im alttestamentlichen Canon sich findet, also wohl ebenfalls aus Pseudo-Jeremias stammt. In der oben erwähnten Handschrift C der Acta Pilati dagegen ist der Name des Jeremia-Buches (mit dem canonischen Texte) beibehalten. (Vgl. Acta Pil. p. 290. 291.)

Mt. 27, 12—14 = Mc. 15, 4. 5.

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 102. p. 329C.
σιγήσαντος αὐτοῦ καὶ μηκέτι ἐπὶ Πιλάτου ἀποκρίνασθαι μηδὲν μηδενὶ βουλομένου, ὡς ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ δεδήλωται.

b. Just. Dial. c. Tryph. c. 103. p. 332A.
ἐν μηδενὶ μηδὲν ἀποκρινόμενος ὁ πάντας ἐλέγχων ἀσόφους τοὺς παρ' ὑμῖν διδασκάλους.

c. Mc. 15, 4. 5.
ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτόν· οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν. ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλᾶτον.

d. Mt. 27, 12—14.
καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο. τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος· οὐκ ἀκούεις, πόσα σου καταμαρτυροῦσιν; καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν.

Welches Evangelium Justin unter den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* an dieser Stelle gemeint habe, lässt sich nicht mehr ermitteln. Wenn Weiss Recht hätte, dass für die synoptische Passionsgeschichte Marcus die einzige schriftliche Quelle gewesen sei, so müsste nothwendiger Weise eines der beiden ersten synoptischen Evangelien von Justin als seine Autorität an dieser Stelle gemeint sein. Aber es bleibt die Möglichkeit offen, dass dem Justin ausser den beiden ersten synoptischen Evangelien auch in Betreff dieser der Leidensgeschichte angehörigen Notiz noch eine dritte Quelle zur Verfügung stand, welche er zu den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* rechnen konnte. Jedenfalls findet sich sein zweimal ähnlich lautender Text weder im ersten noch im zweiten Evangelium wörtlich wieder. Und die bei Marcus und Matthäus hervortretenden Synonyma *καταμαρτυρεῖν* und *κατηγορεῖν*, welche auf das Quellenwort הֵעִיד zurückgehen, sind der Annahme eines gemeinsamen älteren hebräischen Quellentextes auch in diesem Falle günstig. Das pseudopetrinische Evangelienfragment hat den aus Mc. 14, 61 = Mt. 26, 63 — also aus den Verhandlungen vor dem Synedrium entlehnten Satz v. 10: *αὐτὸς δὲ ἐσιώπα* allen canonischen Nachrichten entgegen und auch von Justin abweichend in die Kreuzigungsscene verlegt.

Mt. 27, 17 = Mc. 15, 9.

a. Mc. 15, 9.

ὁ δὲ Πιλᾶτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων· θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;

b. Scholion *Ἀναστασίου ἐπισκ. Ἀντιοχ.* ap. Tischendorf. Ed. oct. crit. maj. N. T. p. 198.

παλαιοῖς πάνυ ἀντιγράφοις ἐντυχὼν εὗρον καὶ αὐτὸν τὸν Βαραββᾶν Ἰησοῦν λεγόμενον. οὕτως γοῦν εἶχεν ἡ τοῦ Πιλάτου πεῦσις ἐκεῖ· τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν, Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; ὡς γὰρ ἔοικεν πατρωνυμία τοῦ λῃστοῦ ἦν ὁ Βαραββᾶς, ὅπερ ἑρμηνεύεται διδασκάλου υἱός.

c. Mt. 27, 17.

συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος· τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;

Ganz unabhängig vom Hebräerevangelium und richtiger als dasselbe erklärt das nach Anastasius benannte Scholion des Cod. Vat. Rom. (5) den Namen Barabbas. Denn das Hebräerevangelium hat irriger Weise den Accusativ *Βαραββᾶν*, in welcher Form der Name bei dem ersten Evangelisten ausschliesslich (Mt. 27, 16. 17. 20. 21. 26) vorkommt, als die eigentliche Urform des Namens aufgefasst und diese Namensform so ungeändert בר רבן ins Aramäische übertragen, sodass dieses Wort in dem aramäischen Idiom die Bedeutung: filius magistri nostri gewann — eine Übersetzung, die nur möglich war, wenn die griechische Accusativ-Endung *ᾶν* als Urbestandtheil des Namens behandelt wurde und sonach im Aramäischen als Suffix der 1. Pers. Plur. ן— erschien. Diesen Irrthum, welcher lediglich bei der Abhängigkeit des Hebräerevangeliums von dem ersten canonischen Evangelium entstehen konnte und der bei dem Referate des Hieronymus (vgl. Agrapha S. 334. 340) die Umwandlung des filius magistri nostri in filius magistri eorum nach sich zog, vermeidet das erwähnte Scholion des Anastasius vollständig. Denn dieses Scholion setzt bei seiner Deutung: *διδασκάλου υἱός* nicht die Form *Βαραββᾶν* = בַּר רבן, sondern *Βαραββᾶς* = בַּר אַבָּא voraus. Vgl. Credner, Beiträge I, 405. Nach diesem Scholion erscheint aber *Βαραββᾶς* lediglich als Patronymicum des Mörders, welcher mit seinem Person-Namen „Jesus" genannt ward. Und mit dieser Angabe steht besagtes Scholion Anastasii keineswegs isoliert. Vielmehr bieten nicht nur die armenische und die syrische Version nach dem Cod. Hierosol. sowie fünf Minuskel-Codices zu Mt. 27, 17 vor *λεγόμενον Βαραββᾶν* den Eigennamen *Ἰησοῦν*, sondern auch Origenes (vgl. Opp. ed. de la Rue III, 918) hat in einer Anzahl Codices dieselbe Lesart vorgefunden. Es ist nun doch viel wahrscheinlicher, dass wegen des Gleichlautes dieses Namens mit dem Herren-Namen frühzeitig eine Weglassung desselben (wahrscheinlich schon durch die Redaktoren des zweiten und in Folge dess auch des ersten Evangeliums) stattgefunden hat, als dass man ohne genügenden Grund eine Eintragung desselben vorgenommen haben sollte. Es wird demnach hier die Nachwirkung einer guten Tradition oder die — auch an anderen Stellen so oft wahrnehmbare — Einwirkung des Urevangeliums, ein echter vorcanonischer Evangelientext, vorliegen.

Schliesslich sei noch auf den bemerkenswerthen Umstand hingewiesen, dass Hieronymus in seinem Onomasticon (Liber interpretationis hebraicorum nominum) p. 66 ed. Lagarde (Onomastica) den Namen Barabbas als „filius patris" — also abweichend von dem Citat aus dem Hebräerevangelium — interpretiert. Übrigens konnte, wie Credner unter Bezugnahme auf Buxtorf Lexic. chald. et talm. p. 10 hervorhebt, בַּר אַבָּא auch *υἱὸς διδασκάλου* übersetzt werden, da אַבָּא nicht blos Name des Vaters, sondern auch Titel der Gesetzeskundigen und Lehrer war. Und so finden wir auch Onomast. sacr. p. 175, 9: *Βαραββᾶν υἱὸν διδασκάλου ἢ υἱὸν πατρός.* — Vgl. noch die Nachträge

Mt. 27, 19.

a. Acta Pil. A. II, 1. p. 223. ed. Tischendorf.
ὁ δὲ Πιλᾶτος ἰδὼν ἔμφοβος γενόμενος ἐζήτησεν ἀναστῆναι ἀπὸ τοῦ βήματος. ἔτι δὲ αὐτοῦ ἐνθυμουμένου ἀναστῆναι, ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἔπεμψεν πρὸς αὐτὸν λέγουσα· μηδὲν σοὶ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ· πολλὰ γὰρ ἔπαθον δι' αὐτὸν νυκτός.

b. Mt. 27, 19.
καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ λέγουσα· μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ· πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν.

c. Cod. Colbert. Mt. 27, 19.
Sedente autem illo pro tribunali misit ad illum uxor ejus dicens: Nihil tibi sit et justo illi: multa enim hodie per somnium passa sum propter eum.

d. Diatessaron ed. Ciasca. p. 89[a].
Sedente autem praeside pro tribunali, misit ad eum uxor ejus, dicens ei: Cave, ne laedas justum illum! multa enim passa sum hodie in somnio propter eum.

Die Relation der Acta Pilati hat nicht wenig für sich. Die Lesart: *τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ* ist handschriftlich beglaubigt durch Origenes (Opp. I, 415: *τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ τῷ δικαίῳ*). Die Variante *νυκτός* ist jedenfalls ursprünglicher als das dem Sprachgebrauch des ersten Evangelisten (vgl. Mt. 1,

20; 2, 12. 13. 19. 22) ausschliesslich angehörige *κατ' ὄναρ*. Und wenn die weitere Nachricht der Acta Pilati, dass das Weib des Landpflegers eine *θεοσεβής* und *Ἰουδαΐζουσα* gewesen sei, richtig ist, was viel Wahrscheinlichkeit für sich hat (vgl. Tischendorf, de Pilati circa Christum judicio etc. Lips. 1855. p. 16f., ferner Gesta Pil. II, 1. p. 343sq.: mulier mea cultrix dei est et in judaismo magis vobiscum sentit), so bedurfte es des aussergewöhnlichen Hilfsmittels eines Traumes gar nicht. Die Proselyten haben sich ja für die Erscheinung des Neuen in Jesu stets besonders empfänglich gezeigt. Und sollte dann nicht diese Proselytin in derselben Nacht, in welcher Jesus gefangen gehalten und verurtheilt wurde, in besonderer Sympathie (*πολλὰ ἔπαθον δι' αὐτόν*) für diesen Jesus und in Sorge für ihren Gatten, dass er sich in der Behandlung des Verklagten eines Unrechts schuldig machen könne, (*νυκτός*) auch ohne Traum Seelenängste haben ausstehen können? Zumal wenn etwa Joseph von Arimathia, nach dem Petrusevangelium v. 3 ein *φίλος Πειλάτου*, nach Mc. 15, 43; Lc. 23, 50 zugleich Synedrist, die am Spätabend erfolgte Verhaftung Jesu im Hause des Pilatus gemeldet hatte. So weist Alles darauf hin, dass die in den Actis Pilati enthaltene aussercanonische Relation auf guter Quelle ruht. Dieses spricht aber auch für den historischen Quellenwerth des in Mt. 27,19 enthaltenen canonischen Textes, wodurch der erste Evangelist über die Marcusquelle hinausgeht. Dabei möchte man geneigt sein, in der aussercanonischen Lesart des Diatessaron: cave, ne laedas — einen echten Rest des Quellentextes wieder zu erkennen.

Mt. 27, 24.

a. Testam. XII patr. Levi c. 10.
ἀθῷός εἰμι ἀπὸ πάσης ἀσεβείας ὑμῶν καὶ παραβάσεως, ἣν ποιήσετε ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς τὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου ἀσεβοῦντες.

b. Didasc. II, 52. p. 274 = Const. II, 52. p. 79, 6.
τελευταῖον ὅρον καὶ ψῆφον θανάτου ὁ μέλλων ἐκφέρειν κατ' αὐτοῦ, πρὸς τὸν οὐρανὸν [Const.: *ἥλιον*] *ἐπάρας τὰς χεῖρας, διαμαρτύρεται ἀθῷος ὑπάρχειν τοῦ αἵματος τοῦ ἀνθρώπου.*

c. Acta Pil. A. III, 1. p. 229. ed. Tischendorf.
καὶ θυμοῦ πλησθεὶς ὁ Πιλᾶτος ἐξῆλθεν ἔξω τοῦ πραι-

τωρίου καὶ λέγει αὐτοῖς· μάρτυρα ἔχω τὸν ἥλιον, ὅτι οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.

d. Acta Pil. A. IX, 4. p. 244. ed. Tischendorf.
καὶ λαβὼν ὕδωρ ὁ Πιλᾶτος ἀπενίψατο τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἀπέναντι τοῦ ἡλίου λέγων· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε

e. Mt. 27, 24.
ἰδὼν δὲ ὁ Πιλᾶτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε.

f. Didasc. V, 19 p. 320 = Const. V, 19. p. 150, 21.
ὅτι ὁ μὲν ἀλλόφυλος κριτὴς νιψάμενος τᾶς χεῖρας εἶπεν· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε.

g. Ev. Pseudo-Petri v. 1. 46.
v. 1. τ[ῶν] δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας οὐδὲ Ἡρῴδης οὐδέ τις τῶν κριτῶν αὐτοῦ· κ[αὶ μὴ] βουληθέντων νίψασθαι ἀνέσ[τ]η Πειλᾶτος.
v. 46. ἀποκριθεὶς ὁ Πειλᾶτος ἔφη· ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξεν.

Wir befinden uns hier auf alttestamentlichem Boden, sofern das Händewaschen als Zeichen der Unschuld bereits Deut. 21, 6; Ps. 26, 6: אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי = LXX: *νίψομαι ἐν ἀθῴοις τὰς χεῖράς μου* = Ps. 73, 13 erwähnt wird. Nach den Actis Pilati, mit welchen die Didascalia und die Constitutionen in diesem Punkte übereinstimmen, hätte Pilatus dieser symbolischen Handlung eine ethnisierende Wendung gegeben durch Anrufung des Sonnengottes. In diesem Falle würde die Weigerung der Juden (und auch des Herodes), dem Beispiele des Landpflegers nachzufolgen — wovon das Petrusfragment berichtet und wozu Swete eine Parallele aus Origenes (ad Matth. 124) mittheilt: et ipse quidem se lavit, illi autem non solum se mundare noluerunt a sanguine Christi, sed etiam super se susceperunt [1]) —, noch in besonderer Weise motiviert. Übrigens findet sich in den Actis

1) Swete, The Akhmîm Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter, London 1893 p. 1.

Pilati nach der Recension A sowie in den lateinischen Gestis Pilati die Erwähnung der Sonne zweimal, das eine Mal am Anfang der Gerichtsverhandlung (*μάρτυρα ἔχω τὸν ἥλιον* = testem habeo solem), das andere Mal am Schluss (*ἀπέναντι τοῦ ἡλίου* = ante solem), wo diese Worte in Recension B fehlen. Man vgl. dazu Const. V, 12 p. 140: *μὴ ὀμνύειν — μήτε μὴν τὸν οὐρανὸν αὐτόν· ἑλληνικὸν γὰρ τὸ δυσσέβημα.* Wie das Händewaschen so hat auch die Rede des Landpflegers ein alttestamentliches Vorbild. Man vgl. 2. Sam. 3, 28: נְקִי אֲנֹכִי מִדְּמֵי אַבְנֵר = LXX: *ἀθῷός εἰμι ἐγὼ ἀπὸ αἱμάτων Ἀβεννήρ.* Der synoptische Text wie auch das in den Test. XII patr. dem Levi in den Mund gelegte Wort folgt dem Sprachgebrauch der Septuaginta. In der letztgenannten Schrift sind die Worte: *ἀθῷός εἰμι κτλ.* um so gewisser ein Reflex von Mt. 27, 24, als kurz darnach der Ruf des Volkes nach Mt. 27, 25 angezogen wird und als Levis Nachkommen als *ἀσεβοῦντες εἰς τὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου* bezeichnet werden. Eine andere Übersetzung findet sich Act. 20, 26: *ὅτι καθαρὸς ἐγὰ ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων*, womit die Variante des Petrusfragmentes nahe verwandt ist: *ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος.* Das hier gebrauchte *καθαρεύειν*, welches im Septuaginta-Griechisch fehlt, gehört der gewählteren alexandrinischen Diktion an und wurde besonders auf solche angewendet, welche von einer Schuld den Göttern gegenüber rein waren. Man begegnet diesem Verbum in den Actis Joannis p. 175, 18. ed. Zahn: *ἐπειδὴ οἱ καθαρεύομεν τὰ πρὸς αὐτούς.* Der Redaktor des pseudopetrinischen Fragmentes hat ausserdem das Logion umgeschaltet, indem er es aus der Passionsgeschichte in den Auferstehungsbericht verpflanzt hat. — Auf die Verwandtschaft zwischen Didasc. V, 19 und Ps.-Petr. v. 1 haben Harnack und Andere hingewiesen. Vgl. *τῶν κριτῶν* mit *ἀλλόφυλος κριτής*, sowie das Simplex *νιψάμενος* mit *ἐνίψατο*, wo der canonische Text *ἀπονίψασθαι* bietet.

Mt. 27, 25.

a. Testam. XII. patr. Levi c. 16.
τὸ ἀθῶον αἷμα ἐν κακίᾳ ἐπὶ κεφαλῆς ὑμῶν ἀναδεχόμενοι.

b. Tertull. adv. Marc. II, 15.
hanc ultro sibi sententiam fuerant irrogaturi: Sanguis illius super capita nostra et filiorum nostrorum.

c. Ev. Pseudo-Petri v. 17.
καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα.

d. Acta Pil. A. IX, 4. p. 244. ed. Tischendorf.
πάλιν κράζουσιν οἱ Ἰουδαῖοι ὅτι τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.

e. Mt. 27, 25.
καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.

Das Zusammentreffen dreier soweit auseinanderliegender Zeugen wie Tertullian, Ps.-Petrus und Test. XII patr. in der aussercanonischen Lesart: super capita nostra = *ἐπὶ κεφαλῆς ὑμῶν* = *κατὰ της κεφαλῆς αὐτῶν* — bezeugt deren hohes Alter. Überdem ist es eine echt hebräische Ausdrucksweise. Vgl. Jos. 2, 19: דָּמוֹ בְרֹאשׁוֹ = Vulg.: sanguis in caput nostrum — Act. 18, 6: *τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν.* Wie viel besser hebräisch lautet nun die Rückübersetzung von Mt. 27, 25: דָּמוֹ בְרֹאשׁוֹ וּבְרֹאשׁ בָּנֵינוּ, als die bisherigen Übersetzungen דָּמוֹ עָלֵינוּ וְעַל־בָּנֵינוּ. Zugleich wird es bestätigt, was v. Schubert (Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 1893 S. 2. 3) vermuthet, dass in v. 17 des Fragments eine Reminiscenz an Mt. 27, 25 enthalten sei. Bezüglich der Worte: *καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν τὰ ἁμαρτηματα* sind die Erläuterungen zu Mt. 23, 32 zu vergleichen.

Mt. 27, 27 = Mc. 15, 16.

a. Mt. 27, 27.
τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν.

b. Mc. 15, 16.
οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον, καὶ συγκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν.

c. Ev. Pseudo-Petri v. 6.
οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον· σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες.

d. Acta Pil. A. X, 1. p. 246. ed. Tischendorf.

καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς ἐκ τοῦ πραιτωρίου, καὶ οἱ δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ. καὶ ὅτε ἀπῆλθαν ἐπὶ τὸν τόπον, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ.

e. Gesta Pil. X, 1. p. 361.

Et flagellatum tradidit Judaeis Jesum ad crucifigendum, et duos latrones cum ipso: unus nomine Dismas et alius nomine Gestas. Et quando venerunt ad locum, exspoliaverunt eum vestimentis suis.

f. Acta Pil. B. IX, 5. p. 301.

τότε ἐκάθισεν ὁ Πιλᾶτος εἰς τὸν θρόνον αὐτοῦ. ἵνα ποιήσει ἀπόφασιν. ὥρισεν οὖν, καὶ ἦλθεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς .... εἶτα ἐποίησεν ἀπόφασιν καὶ λέγει πρὸς αὐτόν· ἡ γενεά σου λέγει καὶ μαρτυρεῖ σε, ὅτι θέλεις ἵνα βασιλεύεις· διὰ τοῦτο ὁρίζω ἵνα σε τύψωσι πρῶτον μετὰ ῥάβδου πληγὰς τεσσαράκοντα, καθὼς ὁρίζουσιν οἱ νόμοι τῶν βασιλέων, καὶ ἵνα σε ἐμπαίξωσι, καὶ τελευταῖον ἵνα σε σταυρώσωσιν.

Wenn irgend etwas feststehen muss, so ist es die Identität der Perikopen Mt. 27, 27—30 = Mc. 15, 16—19 = Joh. 19, 1—3 = Ev. Ps.-Petr. v. 6—9. Während aber der erste Evangelist nach dem Vorgang des Marcus diese Verspottung Jesu erst nach dessen Geisselung und Verurtheilung (vgl. Mt. 27, 26 = Mc. 15, 15) eintreten lässt, ist in der johanneischen Darstellung die Verspottung mit der Geisselung Jesu eng verbunden und erscheint als der letzte Versuch des Landpflegers, Jesum vor dem Tod zu bewahren. Mit dieser johanneischen Darstellung harmoniert auch der lucanische Bericht, sofern hier ebenfalls die Geisselung als Mittel zur Rettung Jesu am Schluss der Verhandlungen, aber noch vor dem Urtheilsspruch, erwähnt wird, nämlich Lc. 23, 16, wo das *παιδεύσας* (= *φραγελλώσας*) futurische Bedeutung hat (ich will ihn geisseln lassen und losgeben), und v. 22, an welcher Stelle die inzwischen vollzogene Geisselung vorauszusetzen und das *παιδεύσας* als Praeteritum aufzufassen ist (nachdem ich ihn habe geisseln lassen, will ich ihn losgeben). Das Petrusfragment stimmt in Bezug auf die Sache mit der johanneisch-lucanischen Darstellung überein, sofern die Verspottung mit der Geisselung zusammenfällt. (Vgl. v. 9: *καί τινες αὐτὸν*

ἐμάστιζον, sodass hiernach für den Akt der Geisselung folgende Bezeichnungen zu recognoscieren sind: *φραγελλοῦν* Mt. Mc., *παιδεύειν* Lc., *μαστιγοῦν* Joh., *μαστίζειν* Ps.-Petr.). In der Zeitfolge aber geht das Petrusevangelium wie fast immer mit Mt. und Mc., indem die Geisselung und Verspottung erst nach der Verurtheilung Jesu stattfindet. Es ist keine Frage, dass nach der johanneischen Darstellung der Vorgang viel besser motiviert ist und dass wir in Mc. 15, 16—19 eine der Umschaltungen des Marcus zu erkennen haben, welche von dem ersten Evangelisten sowie von dem Redaktor des Petrusevangeliums acceptiert worden ist. Was die Örtlichkeit anlangt, so stimmen die canonischen Relationen darin überein, dass die Verspottung Jesu innerhalb des Praetoriums stattgefunden habe — vgl. Mt. 27, 27: *εἰς τὸ πραιτώριον* = Mc. 15, 16: *ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον* = Joh. 19, 5: *ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω, φορῶν τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον.* Dem Petrusevangelium fehlt in Bezug auf die Lokalitäten jede Praecision und alle Anschaulichkeit der Darstellung. Gleichwohl wird man aus der Erwähnung der *καθέδρα* = *βῆμα* (v. 7ᵇ) zu der Schlussfolgerung genöthigt, dass der Verfasser den Vorgang als ausserhalb des Praetoriums, wo das *βῆμα* aufgerichtet war, geschehen sich vorgestellt habe. So bleibt es auch ganz im Dunkeln, wohin die Soldaten, bezw. nach Ps.-Petrus die Juden, bei der Verspottung und Geisselung Jesu gelaufen seien (*τρέχοντες*) und wohin sie ihn geschleppt haben (*σύρωμεν*). Dass dies die richtige Lesart sei, ist jetzt endgiltig festgestellt. Man vgl. dazu 2. Sam. 17, 13: וְסָבַחְנוּ אֹתוֹ עַד־הַנַּחַל = LXX: *καὶ συροῦμεν αὐτὸν ἕως εἰς τὸν χειμάρρουν*, ferner — woran v. Schubert erinnert — Act. Andr. et Matth. c. 25—28, in welchen Capiteln *σύρειν* und *διασύρειν* im Sinne von Schleifen völlig promiscue gebraucht wird. Freilich *διασύρειν*, welches in der Parallele bei Justin auftritt (vgl. Mt. 27, 29ᵇ) hat, wie auch Hesychius angibt (*διασύρει, διαπαίζει, χλευάζει*), im Griechischen der alttestamentlichen Übersetzungen die Bedeutung des Verspottens. Vgl. 1. Sam. 2, 17: נִאַץ = LXX: *ἀθετοῦν*, Aquila: *διασύρειν*, 2. Sam. 12, 14: נִאֵץ = LXX: *παροργίζειν*, Aquila: *διασύρειν*, Prov. 1, 30: נִאֲצוּ = LXX: *μυκτηρίζειν*, Aquila: *διασύρειν*, Jes. 1, 4: נִאֲצוּ = LXX: *παροργίζειν*, Symmachus: *διασύρειν*. Ps. 10, 3: נִאַץ = LXX: *παροξύνειν*, Aquila: *διασύρειν*, Deut. 31, 20:

נאץ = LXX: *παροξύνειν*, Aquila: *διασύρειν*, Jes. 52, 5: נאץ = LXX: *βλασφημεῖν*, Aquila: *διασύρειν* —, ausserdem Jerem. 50, 45: סָבַח = LXX: *διαφθείρειν*, Symm.: *διασύρειν*. Für den Fall, dass es gestattet sein sollte, das *σύρωμεν* des Petrusfragmentes im Sinne von *διασύρειν* = נאץ = *μυκτηρίζειν* zu nehmen, wie es das *διασύροντες* bei Justin an die Hand gibt, so würde der Sinn klar sein. Nachdem Jesus den Soldaten zur Geisselung übergeben war, beschlossen sie ihrerseits ohne besonderen Auftrag mit der Geisselung eine höhnende Verspottung zu verknüpfen und riefen einander zu: Lasst uns den Sohn Gottes verspotten, nachdem wir einmal Gewalt über ihn bekommen haben. Der Verfasser des Petrusevangeliums hätte sonach, freilich ohne pragmatisches Verständniss seinerseits, einen guten Textrest an dieser Stelle erhalten, nämlich eine drastische Ausführung der synoptischen Notiz: *συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν* Mt. 27, 27 (= Mc. 15, 16). Aber in der Bedeutung: „misshandeln", welche die Lexica für das Simplex *σύρειν* angeben, wird die Lesart des Fragmentes: *σύρωμεν* verständlich, wenn man festhält, dass der Befehl zur Geisselung den Soldaten vorher von dem Landpfleger ertheilt gewesen ist. Wahrscheinlich auch hat der Redaktor des Petrusevangeliums seinerseits *σύρειν* in der Bedeutung „schleppen" verstanden und dem entsprechend die ganze Scene nach der Stätte der Kreuzigung verlegt, in welchem Fall auch das *τρέχοντες* verständlicher wird, bezüglich dessen Swete auf Martyr. Polyc. c. 7 p. 142, 2: *ὡς ἐπὶ λῃστὴν τρέχοντες* — verweist. Die Acta Pil. nach Rec. A und der lateinischen Übersetzung nehmen bestimmt an, dass diese Verspottung auf Golgatha geschehen sei. Die Recension B der Pilatusakten lässt die Verspottung nicht sua sponte von den Soldaten ausgehen, sondern in Folge eines ausdrücklichen Befehls des Landpflegers geschehen (*ἵνα σε ἐμπαίξωσι*) und macht dann ganz wie das Petrusevangelium nicht die Soldaten, sondern die Juden (X, 1) zu den Werkzeugen der Verspottung. So irren die apokryphischen Darstellungen immer weiter von dem ursprünglichen Sachverhalt ab.

Cod. C der Acta Pilati (p. 305. ed. Tischendorf) verwendet das *σύρειν* da, wo er die Kreuzigung schildert: *ὅτε ἀνεβίβασαν αὐτὸν ἐν τῷ σταυρῷ καὶ ἐκάρφωσαν τανύσαντες τὰς παραχράντους αὐτοῦ χεῖρας, ὡς ἦν δυνατόν, καὶ τοὺς πόδας*

αὐτοῦ σύραντες κάτωθεν —: die Füsse von unten her aufschleppend.

Mt. 27, 28 = Mc. 15, 17ᵃ.

a. Barn. VII, 9. p. 36, 3.
ὄψονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδήρη ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα.

b. Mt. 27, 28.
καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ.

c. Celsus ap. Orig. c. Cels. II, 34. Opp. I, 415.
παρατιθέμενος τοὺς ἐμπαίξαντας αὐτῷ καὶ φοινικίδα περιθέντας κτλ.

d. Mc. 15, 17ᵃ.
καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν.

e. Joh. 19, 2ᵇ.
καὶ ἱμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτόν.

f. Cod. Cantabr. Mt. 27, 28.
καὶ ἐνδύσαντες αὐτὸν ἱμάτιον πορφυροῦν καὶ χλαμύδαν κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ.

g. Cod. Colbert. Mt. 27, 28. p. 38. ed. Belsheim.
et induerunt eum tunicam purpuream et chlamidem coccyneam circumdederunt ei.

h. Ev. Pseudo-Petri v. 7ᵃ.
καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον.

i. Acta Pil. A. X, 1. p. 246.
καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λέντιον.

Hier zeigen sich eine Anzahl Varianten, welche ohne Mühe auf einen hebräischen Text zurückgeführt werden können. Denn *ἐνδύειν* (Cod. D) = *ἐνδιδύσκειν* (Mc.) = *περιβάλλειν* (Joh., Ps.-Petr.) = *περιτιθέναι* (Mt.) = *περιτίθεσθαι* (Cels.) führen auf הִלְבִּישׁ zurück. Für *ἐνδύειν* und *ἐνδιδύσκειν* sind keine Belege erforderlich. Für *περιτιθέναι* vgl. Gen. 27, 16: הִלְבִּישָׁה = LXX: *περιέθηκεν*, für *περιβάλλειν* vgl. Gen. 28, 20: בֶּגֶד לִלְבֹּשׁ = LXX: *ἱμάτιον περιβαλέσθαι*. Ausserdem vgl. man in dem Logion Mt. 7, 15 die Übersetzungsvarianten *ἐνδεδυμένοι* (Just.) = *ἠμφιεσμένοι*

(Clem. Al., Ps.-Ign., Epiph.) = *περιβεβλημένοι* (Epiph.). Die hebräische Quelle aber der Varianten *πορφύρα* (Mc., Ps.-Petr.) = *φοινικίς* (Cels.) = *ἱμάτιον πορφυροῦν* (Joh.) = *χλαμὺς κοκκίνη* (Mt.) = *ποδήρης κοκκινος* (vgl. Barn. mit Apoc. 1, 13: *ἐνδεδυμένον ποδήρη*) ist in אַרְגָּמָן zu erkennen. Vgl. Esth. 1, 6: אַרְגָּמָן = LXX: *καὶ πορφυροῖς*, Esth. 8, 15: אַרְגָּמָן = LXX: *πορφυροῦν* — Jud. 8, 26 LXX: *πορφυρίς* —. Ganz abweichend ist das *λέντιον* (= *λίντεον*, lat. linteum) in den Pilatusakten. Dieses Wort findet sich im Septuaginta-Griechisch überhaupt nicht und im N. T. als *ἅπαξ λεγόμενον* Joh. 13, 4. 5, dabei auch *διέζωσεν* (= Act. Pil.: *περιέζωσαν*).

Mt. 27, 29[a] = Mc. 15, 17[b].

a. Celsus ap. Orig. c. Cels. II, 34. Opp. I, 415.
καὶ τὸν ἐξ ἀκανθῶν στέφανον καὶ τὸν ἐν τῇ χειρὶ κάλαμον.

b. Mt. 27, 29[a].
καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ.

c. Mc. 15, 17[b].
καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον.

d. Joh. 19, 2[a].
καὶ οἱ στρατιῶται πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ.

e. Ev. Pseudo-Petri v. 8.
καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου.

f. Acta Pil. B. IX, 5. p. 302. ed. Tischendorf.
καὶ ἔφερον στέφανον ἐξ ἀκανθῶν καὶ ἔθηκαν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐπὶ τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χεῖρα.

g. Acta Pil. A. X, 1. p. 246.
καὶ στέφανον ἐξ ἀκανθῶν περιέθηκαν αὐτῷ περὶ τὴν κεφαλήν.

[1] Der Origenes-Text über Celsus lautet an der bezüglichen Stelle: *ὁ Κέλσος ὀνειδίζει ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ εὐαγγε-*

λίῳ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, παρατιθέμενος τοὺς ἐμπαίξαντας αὐτῷ καὶ φοινικίδα περιθέντας καὶ τὸν ἐξ ἀκανθῶν στέφανον καὶ τὸν ἐν τῇ χειρὶ κάλαμον. Dass die Variante *ἐν τῇ χειρὶ* (anstatt des canonischen *ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ*) zu der schriftlichen Vorlage gehörte, welche Celsus benutzte, zeigt die Übereinstimmung mit Eusebius, welcher in der Demonstratio ev. (nach Tischendorf p. 198) ebenfalls *ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ* überliefert hat. Der Ausdruck *στέφανος ἐξ ἀκανθῶν* (Mt., Joh., Cels.) = עטרת קוצים ist hebraisierender als *στέφανος ἀκάνθινος* (Mc., Ps.-Petr.). Anschaulich wirkt im Petrusevangelium die in *καί τις αὐτῶν* gegebene Individualisierung. Dabei trifft letzteres in dem *ἐνεγκών* mit dem *ἔφερον* der Acta Pil. B. zusammen.

Mt. 27, 29ᵇ = Mc. 15, 18.

a. Mt. 27, 29ᵇ.
καὶ γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιξαν αὐτῷ λέγοντες· χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

b. Mc. 15, 18.
καὶ ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτόν· χαῖρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων.

c. Joh. 19, 3ᵃ.
καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον· χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

d. Ev. Pseudo-Petri v. 7ᵇ.
καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.

e. Just. Apol. I, 35. p. 76B.
καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.

An sich ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass da, wo zur Verhöhnung des Judenkönigs die königliche Krone, das königliche Kleid und das königliche Scepter karrikiert wurde, auch der königliche Stuhl (*καθέδρα* Ps.-Petr. = *θρόνος* Acta Pil. B. IX, 5. p. 301 = *βῆμα* Mt. 27, 19; Joh. 19, 13 [1]) nicht gefehlt haben werde. Gerade das *βῆμα* [des die kaiserliche Gewalt re-

1) Vgl. hierzu die Erläuterungen zu Mt. 25, 31.

praesentierenden römischen Beamten war zur Vervollständigung dieser Spottscene besonders geeignet, da man ja auch auf heidnischer Seite wusste, dass die Juden von ihrem Messiaskönig die Abschüttelung des römischen Regimentes erwarteten. Um die Darstellung des pseudopetrinischen Evangeliums mit der den ursprünglichen Sachverhalt vertretenden johanneischen Relation zu vereinbaren, müsste man annehmen, dass nach der im Inneren des Praetorium vollzogenen Geisselung und Verspottung Jesus von den Soldaten herausgeführt, in seiner Spottkleidung auf das *βῆμα* (= *θρόνος* = *καθέδρα*) gesetzt und in dieser Situation von den Spöttern unter Erweisung königlicher Ehren (*γονυπετήσαντες* Mt. 27, 29^{b} = *προσεκύνουν* Mc. 15, 19) verhöhnt worden sei. Dieser Vorgang müsste zusammengefallen sein mit Joh. 19, 4. 5, wo berichtet wird, dass, nachdem soeben die Geisselung (v. 1) und die Verspottung (v. 2. 3) stattgefunden hatte, Pilatus Jesum herausführt und dem Volke zuruft: *ἴδε ὁ ἄνθρωπος*. Möglich wäre auch die Identificierung der Nachricht: *ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδρᾶν* (Ps.-Petr.) = *αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος* (Just.) mit Joh. 19, 13. 14. Dann müsste man annehmen, Pilatus habe nach den Verhandlungen mit den Juden (Joh. 19, 4—8) Jesum in das Praetorium zurückgeführt (v. 9) und dann erst bei der zweiten Herausführung (v. 13) das Sitzen Jesu auf dem *βῆμα* geschehen lassen, ja selbst angeordnet, indem *ἐκάθισεν* Joh. 19, 13 transitiv zu fassen wäre. Indess wahrscheinlich ist diese Annahme nicht. Denn wenn auch der kaiserliche Beamte den Übermuth der Soldaten an einem ihrer Gewalt preisgegebenen duldete, ja für seine Zwecke benützte, um den Angeklagten durch Erweckung des Mitleids und der Gunst des Volkes zu retten, so ist doch kaum zu glauben, dass er selbst das *βῆμα*, auf dem er wenige Augenblicke darnach das Urtheil sprechen musste, zu einer solchen Spottscene seinen Soldaten überantwortet haben sollte. Jedenfalls deckt sich das *διασύροντες* des Justin mit dem *ἐνέπαιξαν* in Mt. 27, 29^{b}. Vgl. oben zu Mt. 27, 27. Was aber die Worte anlangt, womit die Spottenden den Judenkönig verhöhnten, so enthalten die unter sich übereinstimmenden canonischen Relationen jedenfalls das Ursprüngliche. In dem Munde heidnischer Soldaten war der Titel: *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* allein am Platze. Freilich, sobald es Juden sind, denen diese Worte in den Mund gelegt werden, wie es im Petrusevangelium geschieht,

so war die Abänderung des Titels in den Ruf: *βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ* unumgänglich. Vollends aber der Ruf: *κρῖνον ἡμῖν* (Just.) = *δικαίως κρῖνε* (Ps.-Petr.) ist in der von beiden Schriftstellern benützten gemeinsamen Quelle dem alttestamentlichen Worte Jes. 58, 2: יִשְׁאֲלוּנִי מִשְׁפְּטֵי־צֶדֶק = LXX: *αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν δικαίαν*, auf welches Justin sich ausdrücklich beruft, nachgebildet. Harnack erinnert noch an die johanneische Parallele: *τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε* — Joh. 7, 24 — und 1. Petr. 2, 23: *τῷ κρίνοντι δικαίως*.

Die Annahme von Lundberg (Det s. k. Petrusevangeliet ett nyfunnet fragment ur en fornkristlig apokryf, Lund 1893), wonach Justin Apol. I, 35 unter dem *βῆμα* das Kreuz, als den königlichen Thron, verstanden habe, hat insofern viel für sich, als Justin gerade Apol. I, 35 auf die Acta Pilati sich beruft (*καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων*) und als die Acta Pilati die Verspottungsscene nach Golgatha verlegen. Vgl. zu Mt. 27, 27. Dazu kommen die übereinstimmenden Lesarten des Cod. Cantabr., des Syr. Cur. und des Cod. Colbertinus zu Lc. 23, 37, wo von den Soldaten, die den am Kreuze hangenden Jesus verspotteten, gesagt wird: *λέγοντες· χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, περιτεθέντες* (sic) *αὐτῷ καὶ ἀκάνθινον στέφανον* (Cod. D) = *χαῖρε· εἰ σὺ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν, καὶ περιέθηκαν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ στέφανον ἐξ ἀκανθῶν* (Syr. Cur.) = ave, rex Judaeorum, salva temet ipsum! imposuerunt autem et de spinis coronam (Cod. Colbert.). Dieser apokryphe Zug, wodurch die höhnende Bekleidung Jesu mit den königlichen Insignien nach Golgatha verlegt worden ist, findet sich, wie man aus dem Zusammentreffen des altsyrischen, des altlateinischen und des in Cod. D erhaltenen griechischen Textes ersehen kann, bereits in dem — zu den Zeiten Justins entstandenen — Archetypus des Evangeliencanons.

Mt. 27, 30 = Mc. 15, 19.

a. Mt. 27, 30.

καὶ ἐμπτύσαντες εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

b. Mc. 15, 19.
καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ καὶ ἐνέπτυον αὐτῷ, καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ.

c. Joh. 19, 3b.
καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα.

d. Ev. Pseudo-Petri v. 9.
καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν· ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτὸν καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

e. Acta Pil. A. XVI, 7. p. 282. ed. Tischendorf.
καὶ ὅτι εἶδαμεν αὐτὸν ῥαπίσματα λαβόντα καὶ ἐμπτύσματα εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ ὅτι οἱ στρατιῶται στέφανον ἐξ ἀκανθῶν περιέθηκαν αὐτῷ, καὶ ὅτι ἐφραγελλώθη καὶ ἀπόφασιν ἔλαβεν ἀπὸ Πιλάτου.

f. Acta Pil. B. X, 1. p. 302.
τῆς τοιαύτης οὖν ἀποφάσεως γενομένης παρὰ Πιλάτου ἤρξαντο οἱ Ἰουδαῖοι τύπτειν τὸν Ἰησοῦν, οἱ μὲν ῥάβδοις, οἱ δὲ χερσίν, οἱ δὲ ποσίν· οἱ δὲ καὶ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἔπτυον.

Das *γονυπετήσαντες* (Mt. 27, 29) und das *τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν* (Mc. 15, 19 = הִשְׁתַּחֲוָה) deckt sich gegenseitig. Der Text des pseudopetrinischen Fragmentes lässt eine geflissentliche Conformation nach Jes. 50, 6 erkennen. Vgl. Jes. 50, 6 LXX: *τὸν νῶτόν μου τέθεικα εἰς μάστιγας καὶ τὰς σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων*, nur dass *ταῖς ὄψεσι* im Petrusfragment das hebräische פָּנִים des Urtextes noch wörtlicher wiedergiebt, als das *πρόσωπον* der Septuaginta. Der Hohnruf der Häscher: *ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* bildet eine Reminiscenz an das Citat aus dem apokryphen Jeremiasbuche Mt. 27, 9: *τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*, welches Citat mit dem ganzen Abschnitt Mt. 27, 3—10 im Petrusevangelium weggelassen ist. Zu dem sprachlichen Ausdruck bietet Act. 28, 10: *πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν* — eine Parallele. Zu dem *μαστίζειν* des Petrusfragments wie zur ganzen Stelle vgl. man noch Const. V, 6. p. 130, 16ff., wo zu dem

Quellentexte der Didascalia V, 6. p. 304: *ἐνεπτύσθη, ἐκολαφίσθη, ἐρραπίσθη, σταυρῷ προσηλώθη* — der Redaktor der Constitutionen nach *σταυρῷ* die Worte *μετὰ τὸ μαστιχθῆναι* einfügt. Ausserdem erinnert Swete (p. XXIX) an einen verwandten Text, der Orac. Sibyll. VIII, 288sqq. zu Grunde liegt und folgenden Wortlaut hat:

δώσουσιν δὲ θεῷ ῥαπίσματα χερσὶν ἀνάγνοις
καὶ στόμασιν μιαροῖς ἐμπτύσματα φαρμακόεντα.
δώσει δ' ἐς μάστιγας ἁπλῶς ἁγνὸν τότε νῶτον,
καὶ κολαφιζόμενος σιγήσει, μή τις ἐπιγνῷ,
τίς τίνος ἢ πόθεν ἦλθεν, ἵνα φθιμένοισι λαλήσῃ.
καὶ στέφανον φορέσει τὸν ἀκάνθινον· ἐκ γὰρ ἀκανθῶν
τὸ στέφος ἐκλεκτῶν ἁγίων αἰώνιος ἥξει.
πλευρὰς νύξουσιν καλάμῳ διὰ τὸν νόμον αὐτῶν.
ἐς δὲ τὸ βρῶμα χολὴν καὶ πιέμεν ὄξος ἔδωκαν.
νὺξ ἔσται σκοτόεσσα πελώριος ἐν τρισὶν ὥραις·
ἥξει δ' εἰς Ἅιδην ἀγγέλλων ἐλπίδα πᾶσιν
τοῖς ἁγίοις . . .

Mt. 27, 39ª = Mc. 15, 29ª.

a. Cod. Cantabr. Mc. 15, 29ª.
καὶ οἱ παράγοντες ἐβλασφήμουν αὐτόν.

b. Mc. 15, 29ª.
καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν.

c. Mt. 27, 39ª.
οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν.

Die aussercanonische Variante: *παράγοντες*, welche Cod. D für das canonische *παραπορευόμενοι* darbietet, weist mit letzterem vielleicht auf die gemeinsame Quelle הָעֹבְרִים zurück und hat in anderen evangelischen Texten (Mt. 9, 9 = Mc. 2, 14: *παράγων ὁ Ἰησοῦς* — Mt. 9, 27: *παράγοντι ἐκεῖθεν*, ferner Mt. 20, 30; Mc. 1, 16; 15, 21) gute canonische Parallelen. Zu Mc. 15, 29 vertritt dieselbe Lesart mit Codex D auch Eusebius. Vgl. Tischendorf p. 395.

Mt. 27, 46 = Mc. 15, 34.

a. Epiph. Haer. LXIX, 68. p. 792 B.
φήσας κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διάλεκτον· ἠλὶ ἠλί, λημᾶ σαβαχθανί.

b. Epiph. Haer. LXIX, 19. p. 743 A.
πάλιν ἐν τῷ σταυρῷ, φησίν, ἔλεγεν· ἠλὶ ἠλί, λημᾶ σαβαχθανί· τουτέστι, θεέ μου, θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες;

c. Mc. 15, 34.
ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· ἐλωΐ, ἐλωΐ, λεμᾶ σαβαχθανεί, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου, ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;

d. Mt. 27, 46.
ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἠλεὶ ἠλεί, λεμᾶ σαβαχθανεί; τοῦτ' ἔστιν· θεέ μου, θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες;

e. Cod. Cantabr. Mt. 27, 46.
ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἠλεὶ ἠλεί, λαμᾶ ζαφθανεί· τοῦτ' ἔστιν, θεέ μου, θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες;

f. Cod. Cantabr. Mc. 15, 34.
ἐφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ· ἠλεὶ ἠλεί, λαμᾶ ζαφθανεί; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου, ὁ θεός μου, εἰς τί ὠνείδισάς με;

g. Just. Dial. c. Tryph. c. 99. p. 326 A.
σταυρωθεὶς γὰρ εἶπεν· ὁ θεός, ὁ θεός, ἱνατί ἐγκατέλιπές με;

h. Const. V, 14. p. 145, 1.
ἀναβοήσας εἶπε τῷ πατρί· θεέ μου, θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες;

i. Iren. I, 8, 2 (Valentiniani).
καὶ ἐν μὲν τῷ εἰπεῖν· ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;

k. Tertull. adv. Prax. c. 25.
Sed et si in isto evangelio non est revelatum: Deus meus, ad quid me dereliquisti?

l. Tertull. adv. Prax. c. 30.
Habes ipsum exclamantem in passione: Deus meus, Deus meus, ut quid me dereliquisti?

m. Just. Dial. c. Tryph. c. 98. p. 324 D. 325 A.
καὶ τὸν πάντα δὲ ψαλμὸν εἴποιμι ἄν .... ἔστι δὲ οὗτος· ὁ θεός, ὁ θεός μου, πρόσχες[1] *μοι, ἱνατί ἐγκατέλιπές με;*

n. Psalm 22, 1. LXX.
ὁ θεός, ὁ θεός μου, πρόσχες[1] *μοι, ἱνατί ἐγκατέλιπές με;*

o. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. p. 247 ed. Mösinger.
Deus, Deus meus (Eli, Eli), quare dereliquisti me?

p. Clem. Al. Fragm. § 57. p. 1004.
ὡς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· ἠλί, ἠλί· ἀντὶ τοῦ· θεέ μου, θεέ μου.

q. Diatessaron ed. Ciasca p. 92[b].
Et hora nona exclamavit Jesus voce magna dicens: Jaiil, Jaiilî, cur me dereliquisti? id est: Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?

r. Ev. Pseudo-Petri v. 19[a].
καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων· ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με.

Die ursprüngliche Fassung dieses Kreuzeswortes, über welches bereits Agrapha S. 53 und Einleitungsheft S. 91 f. von mir gehandelt worden ist, besitzt eine entscheidende Wichtigkeit für die Frage, in welcher Sprache das Urevangelium abgefasst gewesen sei. Wenn Jesus sogar am Kreuz in seinem tiefsten Schmerz ein hebräisches Psalmenwort ins Aramäische umgewandelt hätte, so würde für ihn persönlich das Aramäische als Sprache nicht blos des Umgangs mit den Menschen, sondern auch des Verkehrs mit seinem himmlischen Vater, als die Ausdrucksweise seiner innersten Gedanken und seiner tiefsten Empfindungen, erwiesen und damit zugleich eine wichtige Instanz für die Sprache des Urevangeliums gegeben sein.

Innerhalb des Canons nun ist das bezügliche Kreuzeswort nur durch die beiden ersten Evangelisten überliefert, und zwar sowohl im semitischen Idiom als in griechischer Übersetzung. Zunächst Mc. 15, 34 ist die canonische Fassung halb hebräisch: *ἐλωΐ, ἐλωΐ* = אֱלֹהִי (aramäisch müsste es lauten אֱלָהִי = *ἐλαΐ*.

1) Nestle bemerkt hierzu: „mit Lagarde (Psalterii graeci quinquagena prima) und schon früher im Specimen zu ψ. 5, 3 wird statt *προσχες* (was von *προ-εχω* kommen würde) *προσ-σχες* zu schreiben sein."

(vgl. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen S. 11)[1]), hebraisierend auch λεμᾶ = לְמָא (dem hebräischen לָמָה nachgebildet, während es im Aramäischen לְמָנָא lauten müsste, vgl. Nestle bei Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, 2. Aufl. S. 66) —, halb aramäisch: σαβαχθανεί (= שְׁבַקְתָּנִי). Wenn dieser Mischtext, wie er in der jetzigen canonischen Fassung vorliegt, von der Hand des Hierosolymiten — also des Aramäischen vollkommen mächtigen — Marcus stammte, so wäre dies ebenso befremdlich als die unmittelbar nachfolgende Erzählung, dass Einige der Umstehenden gesagt haben: ἴδε Ἠλίαν φωνεῖ (Mt. 15, 35), — ein Missverständniss, welches bei der aramäischen Aussprache des Rufes אֱלָהִי = ἐλαΐ, wie bei der hebräischen Vokalisierung אֵלִי = ἐλωΐ kaum begreiflich erscheint. Dieser letzte Anstoss ist bei dem ersten Evangelisten nach dem jetzigen Text beseitigt, sofern Mt. 27, 46 zwar den aramäischen Schluss des Kreuzesrufes beibehalten, aber das ἐλωΐ in das dem hebräischen Text von Ps. 22, 1 entsprechende ἠλεί = אֵלִי umgewandelt ist. Diesen Mischtext repraesentiert Epiphanius in den beiden oben mitgetheilten Citaten ganz genau[2]); wahrscheinlich setzt ihn auch Ephraem, vielleicht auch Clemens Al., voraus. Dagegen lassen die übrigen Citate aus dem zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts bei Justin, Irenaeus und Tertullian den semitischen Grund-

1) Hierzu macht Nestle auf Folgendes aufmerksam: „Gegen Kautzsch's Bemerkung, dass ελωι hebräisches אֱלָהִי sei — statt dessen man doch אֱלָהַי erwarten würde — hat Schreiner in Stades Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 6, 215 erinnert, dass ω jakobitische (westliche) Aussprache von aramäischem ◌ָ, ◌ַ sein könne."

2) Epiphanius gibt diesem Mischtexte eine interessante Deutung im universalistischen Sinne, insofern der in zwei Sprachen gegebene Kreuzesruf Jesu nicht blos für Israel, sondern auch für die Heidenwelt bestimmt gewesen sei. Er sagt Haer. LXIX, 68 p. 792 BC: καὶ γὰρ περὶ τούτου προεφήτευσε φήσας κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διάλεκτον· ἠλὶ ἠλί, λημᾶ σαβαχθανί· ὃ κατ' ἀκολουθίαν ἐπλήρου ὁ κύριος ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ εἰς αὐτὸν πεπροφητευμένα λέγων· ἠλὶ ἠλὶ Ἑβραϊκῇ τῇ λέξει, ὡς ἦν προγεγραμμένον, — καὶ οὐκέτι Ἑβραϊκῇ, ἀλλὰ Συριακῇ διαλέκτῳ τὸ συζυγοῦν ῥῆμα ἀποτελῶν ἔλεγε· λημᾶ σαβαχθανί, ἵνα τῇ ἀρχῇ μὲν χρήσηται, ὡς ἦν περὶ αὐτοῦ γεγραμμένον, εἰς ἑτέραν δὲ γλῶσσαν τὸ λεῖπον τῷ ῥητῷ τὴν διήγησιν μεταβάλλοι, καὶ αὐτὸ ποιῶν δι' ἀγαθὴν οἰκονομίαν, εἰς τὸ ὁμολογεῖν τὸ ῥητὸν περὶ αὐτοῦ εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ προφήτου διὰ τοῦ ἠλὶ ἠλὶ λέγειν, τὸ δὲ ὑπόλοιπον οὐκέτι

text leider unberücksichtigt. Wohl aber lehrt die Vergleichung der Handschriften, dass der vorcanonische Text um die Mitte des zweiten Jahrhunderts [1]), uns erhalten durch Cod. Bezae und durch altlateinische Versionen, sowohl Mc. 15, 34 als Mt. 27, 46 von dem aramäischen Wortlaut Nichts gewusst hat, sondern die hebräische Fassung vertrat. Vgl. Agrapha S. 53. Und wenn diese hebräische Fassung: *ἰλεί, ἠλεί, λαμὰ ζαφθανεί* = אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי in den Italae vielfach verstümmelt und ohne Verständniss fortgepflanzt ist, so liegt darin um so mehr ein Beweis für ihr hohes Alter. Sonach erscheint der Text des Cod. Bezae in seiner hebräischen Fassung als das Ursprüngliche, der hebräisch-aramäische Mischtext in der canonischen Gestalt sowohl bei Mc. als bei Mt. als das Spätere.

Lagarde hat gewiss recht, wenn er diese Frage mit der canonischen Textrecension [2]), der Arbeit der *διορθωταὶ ὀρθόδοξοι* (im Gegensatz zu den *ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις*, den älteren nicht recensierten Handschriften, vgl. Epiph. Ancor. c. 31. p. 36 BC), in Verbindung setzt und die Frage so formuliert: „wollte man vielleicht so freundlich sein zu erklären, welcher Zufall etwa bei Matthaeus 27, 46 und Marcus 15, 34 Hebräisches in Aramäisches oder umgekehrt Aramäisches in Hebräisches geändert hat: עזבתני in שבקתני, *λαμα* in *λιμα* und *λεμα*, אלהי in אלי?“ [3]) Ganz gewiss liegt irgendwo eine absichtliche Correktur vor. Soll man nun glauben, dass die hebräische Fassung die spätere Correktur sei, entstanden zu einer Zeit, da man das Hebräische nicht mehr verstand? Gibt nicht vielmehr das Evangeliarium Hierosolymitanum den richtigen Fingerzeig zur Beurtheilung des Sachverhaltes, wenn dasselbe, nachdem es bereits p. 381 den Matthäustext gebracht, den Kreuzesruf p. 398 in derselben Fassung: אלי אלי למא שבקת יחי wiederholt und an

---

Ἑβραϊκῇ λέξει, ἀλλὰ Συριακῇ, ὅπως καθέλοι τῶν αὐχούντων τὴν Ἑβραΐδα, καὶ καταξιώσῃ καὶ ἑτέρας γλώσσας εἰς πλήρωσιν τῶν περὶ αὐτῶν ῥητῶν. ἔμελλε γὰρ ἤδη ἁπλοῦν τὴν αὐτοῦ γνῶσιν ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ οὐκ ἐπὶ τοὺς Ἑβραίους μόνον, ὡς ἔχει ἡ πᾶσα αὕτη ἀκολουθία ἐν εἰκοστῷ πρώτῳ ψαλμῷ.“ Vgl. Ps. 22, 28 LXX: *καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν.*

1) Vgl. Einleitungsheft S. 12.

2) Vgl. Einleitungsheft S. 16.

3) Vgl. de Lagarde, Mittheilungen I, 116.

dieser Stelle es noch für nöthig hält, eine aramäische Interpretation beizufügen: מה דאית אלהי אלהי למא שבקת יתי, eine Interpretation, bei welcher es noch dazu lediglich um die Übertragung des hebräischen אלי in das aramäische אלהי sich handelt. Hier wird es zugleich ganz evident, dass, wie Lagarde anderwärts (z. B. Orientalia II, 7) bemerkt, „die Aramäer אל Gott nicht kennen." Wie nun das — auf den revidierten canonischen Texten beruhende — Evangeliarium Hierosolymitanum selbst thatsächliches Zeugniss ablegt für das Bedürfniss der späteren Jahrhunderte, die Evangelientexte auch in aramäischer Übersetzung zu besitzen, so werden die ebenfalls schon einer späteren Zeit angehörigen *διορθωταὶ ὀρθόδοξοι*, die Urheber der canonischen Textrecension, bereits demselben Bedürfniss Rechnung getragen und sowohl Mt. 27, 46 als Mc. 15, 34 die ursprünglichen hebräischen Texte — als archaistisch und unverständlich geworden — beseitigt haben.

Zu diesem selbstständig gewonnenen Untersuchungsresultate tritt uns noch im pseudopetrinischen Evangelienfragmente eine überraschende Übersetzungsvariante entgegen, nämlich anstatt אלי = *θεός μου* der Ausdruck *δύναμις*, ein Ausdruck, welcher keinenfalls aus dem Aramäischen, sondern lediglich aus dem Hebräischen sich erklären lässt. Robinson (The Gospel according to Peter etc. S. 21) hat daran erinnert, dass nach Eusebius (Dem. ev. X, 8) der buchstabisierende Übersetzer des A. T., Aquila, den Anfang von Ps. 22, 1 mit den Worten: *ἰσχυρέ μου, ἰσχυρέ μου* wiedergegeben hat, und dass Eusebius selbst *ἰσχύς μου, ἰσχύς μου* übersetzt hat, sowie dass bei Justin (Dial. c. Tryph. c. 125. p. 354 C) folgende Erklärung von Ἰσραήλ sich findet: *καὶ τὸ οὖν Ἰσραὴλ ὄνομα τοῦτο σημαίνει· ἄνθρωπος νικῶν δύναμιν· τὸ γὰρ ἴσρα ἄνθρωπος νικῶν ἐστί, τὸ δὲ ἦλ δύναμις.*[1]) Meinerseits habe ich bereits oben darauf hingewiesen, dass auch die LXX Neh. 5, 5 אל mit *δύναμις* wiedergegeben haben.[2]) Alle diese Übersetzungsvarianten: *θεός,*

1) De Lagarde (Orientalia II, 5) in der „Erklärung hebräischer Wörter", und speziell von אל, erinnert an Eus. Praepar. XI, 6, 20: *ἐλωείμ παρὰ τὸ ἦλ. τοῦτο δὲ ἑρμηνεύουσιν ἰσχὺν καὶ δύναμιν.*

2) Die in Neh. 5, 5 gebrauchte Redensart יֵשׁ לְאֵל יָדִי findet sich im A. T. fünfmal. Vgl. Gen. 31, 29: יֵשׁ־לְאֵל יָדִי = LXX: *καὶ νῦν ἰσχύει ἡ χείρ*

ἰσχυρός, ἰσχύς, δύναμις, als Übertragungen des hebräischen אֵל, sind gleichberechtigt, wären aber im Aramäischen unmöglich. Möglich wäre es nur, dass der Redaktor des pseudopetrinischen Fragmentes, des Hebräischen kundig, das *ἦλεί* des Matthaeustextes, ohne den hebräischen Quellentext besessen zu haben, mit *δύναμίς μου* übersetzt hätte. Aber wahrscheinlich ist dieser Umweg nicht. Viel wahrscheinlicher ist es, dass diese Übersetzungsvariante direkt aus einer aussercanonischen Version des Urevangeliums stammte und dem Verfasser des pseudopetrinischen Evangeliums auf irgend einem handschriftlichen Wege zur Kenntniss gekommen war. Für diese letztere Annahme sprechen so manche andere archaistische Elemente besserer Qualität, welche im Petrus-Fragmente, und zwar in dessen Passionsgeschichte, sich finden.

Wie die Wahl gerade der Übersetzungsvariante *δύναμις* und die Beseitigung des Fragwortes in unserem Logion mit der doketischen Tendenz des Petrusevangeliums zusammenhängt, darauf ist oben schon hingewiesen worden. Vgl. § 6. Die *δύναμις* repraesentiert in den gnostisch-doketischen Lehrsystemen die göttliche Persönlichkeit Jesu, die sich (bei der Taufe) auf den Menschen Jesus niedergelassen hat, bzw. die sich in menschlicher Erscheinungsweise sichtbar macht. Diese *δύναμις* verlässt das am Kreuze hängende sichtbare Theil, ohne gelitten zu haben. Nicht in einer Frage, sondern in einer Affirmation sollte diese Grundvoraussetzung des Doketismus hier zum Ausdruck kommen. Daher die Weglassung der Fragepartikel.

Einen völlig abweichenden Text bietet — nicht zu Mt. 27, 46, wohl aber — zu Mc. 15, 34 Cod. D^2 in der Lesart: *ὠνείδισάς με* anstatt des canonischen: *ἐγκατέλιπές με*, und mit Cod. D^2 geht der Cod. Colbertinus: exprobrasti me, sowie der Cod. Vindobonensis: me in opprobrium dedisti —, Lesarten, die doch

---

μου — Deut. 28, 32: וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ = LXX: *οὐκ ἰσχύσει ἡ χείρ σου* —, Mich. 2, 1: כִּי יֶשׁ־לְאֵל יָדָם = LXX: *διότι οὐκ ἦραν πρὸς τὸν θεὸν χεῖρας αὐτῶν* — hier las der Übersetzer: כִּי לֹא יִשְׂאוּ לְאֵל יָדָם —, Prov. 3, 27: מֵחוֹת לְאֵל יָדֶיךָ לַעֲשׂוֹת = LXX: *ἡνίκα ἂν ἔχῃ ἡ χείρ σου βοηθεῖν* —, Neh. 5, 5: וְאֵין לְאֵל יָדֵנוּ = LXX: *καὶ οὐκ ἔστι δύναμις χειρῶν ἡμῶν*: — das Alles zugleich ein neuer handgreiflicher Beweis für die Freiheiten und Verschiedenheiten der LXX-Version.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

wohl Nichts weiter als eine freie Wiedergabe des urtextlichen עזבתני darstellen dürften, da ὀνειδίζειν auch in der Bedeutung deprimere, in deteriorem conditionem dejicere gebraucht wurde.

Mt. 27, 51b.

a. Mt. 27, 51b.
καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν.

b. Acta Pil. B. XI, 1. p 309.
καὶ παραυτίκα ἦν ἰδεῖν τὰς πέτρας σχιζομένας· σεισμὸς γὰρ ἐγένετο εἰς τὴν γῆν ἅπασαν, καὶ τοῦ σεισμοῦ σφοδροῦ καὶ μεγάλου γενομένου ἐσχίζοντο καὶ αἱ πέτραι.

c. Melito, Fragm. XIII. ed. Otto p. 419.
Terra tremuit, et fundamenta ejus conversa sunt.

d. Ev. Ps.-Petr. v. 21. 22.
v. 21. *καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη, καὶ φόβος μέγας ἐγένετο.* v. 22. *τότε ἥλιος ἔλαμψε, καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη.*

e. Cyrill. Hieros. Catech. XIII, 24.
μετὰ τὴν ἐνάτην ἔλαμψεν ὁ ἥλιος.

Während Mt. 27, 51a (= Mc. 15, 38 = Lc. 23, 45b) mit der Marcusquelle correspondiert, gehört Mt. 27, 51b — zugleich mit v. 52. 53 — zu den secundären Partien des ersten Evangeliums, also zu denjenigen Partien, an welche die apokryphe Evangeliendichtung in besonderer Weise sich angeschlossen hat. So ist auch in den Actis Pil. B der betreffende Passus Nichts weiter als eine Ausmalung der kurzen Notiz Mt. 27, 51a. Weitere Ausmalungen aus Arnobius, aus pseudo-cyprianischen Schriften, aus den Testamentis XII patr., aus Ephraem vgl. Agrapha S. 468 ff. Eine neue Ausmalung von Mt. 27, 51b ist jetzt im pseudopetrinischen Evangelienfragment gegeben. Ein neues Moment tritt dabei namentlich hervor in der Abhängigkeit des Erdbebens von der Berührung des Erdbodens mit Jesu Leichnam. Zu dem *ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους* vgl. man bei Justin: *ἀφηλωθεὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ* = Dial. c. Tr. c. 108. Das Wiederhervorbrechen der Sonne zugleich mit dem Erdbeben ist aussercanonisch, findet sich aber ausser bei Cyrillus Hieros.

auch bei Ephraem (nach Mösinger p. 257): tres horas sol obtenebratus est et postea denuo luxit.

Mt. 27, 52.

a. Epiph. Haer. LXXV, 7. p. 911 C.
ὥς φησι τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον· πολλὰ δὲ σώματα τῶν ἁγίων ἀνέστησαν.

b. Epiph. Haer. XLVI, 5. p. 395 B.
ἀνέστη γάρ, φησί, πολλὰ σώματα τῶν ἁγίων, ὡς ἔχει τὸ εὐαγγέλιον.

c. Eus. Dem. ev. IV, 12, 4.
καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἀνίσταντο.

d. Pseudo-Ign. ad Trall. IX. p. 190, 7.
πολλὰ γάρ, φησίν, σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθη, τῶν μνημείων ἀνεῳχθέντων.

e. Mt. 27, 52.
καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν.

f. Pseudo-Cypr. de montibus Sina et Sion c. 8.
patefacta sunt sepulcra, et corpora foras a se misit.

g. Acta Pil. B. XI, 1. p. 309.
ἠνοίγοντο καὶ τὰ μνημεῖα τῶν νεκρῶν.

Auf Mt. 27, 52. 53 hat man von jeher hingewiesen, wenn es galt, apokryphische Elemente innerhalb der canonischen Evangelien namhaft zu machen. Und zwar ist es der erste Evangelist, welcher derartige Stoffe bietet. An Mt. 27, 52. 53 knüpft sich in der altchristlichen Zeit eine ganze Literatur, vornehmlich der früher mit den Actis Pilati (= Ev. Nicodemi) verbunden gewesene, in dramatischer Schilderung verlaufende, Descensus Christi ad inferos (Evv. apocr. ed. Tischendorf. Ed. II. p. 380 sqq.), aus welchem man ersehen kann, wie die vom ersten Evangelisten berichtete Gräberöffnung und Auferstehung der Heiligen (Gerechten, Patriarchen und Propheten) gemeint war. Denn es erleidet wohl keinen Zweifel, dass auch der Verfasser des ersten Evangeliums einer ähnlichen Auffassung gehuldigt und dem entsprechend den Kreuzestod Jesu behufs haggadischer Ausschmückung wie mit den Naturwundern des

Erdbebens und der Felsenspaltung (v. 51b), so auch mit der Gräberöffnung und mit der Auferweckung der (alttestamentlichen) ἅγιοι in Verbindung gesetzt hat. Gleichwohl ist die Nachricht, wie sie in v. 52. 53 enthalten ist, nicht so werthlos, wie sie vielleicht scheinen mag. Der historische Kern, welcher ihr einwohnt, dürfte sich aus dem Folgenden ergeben.

Mt. 27, 53.

a. Mt. 27, 53.
καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.

b. Quadratus ap. Eus. H. E. IV, 3, 2. p. 118, 26.
ὁ δ' αὐτὸς [sc. ὁ *Κοδράτος*] *τὴν καθ' ἑαυτὸν ἀρχαιότητα παραφαίνει, δι' ὧν ἱστορεῖ ταῦτα ἰδίαις φωναῖς· „τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες.*

c. Epiph. Haer. LXXV, 7. p. 911 C.
καὶ συνεισῆλθον αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.

d. Epiph. Haer. XLVI, 5. p. 395 B.
καὶ εἰσῆλθον σὺν αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.

e. Eus. Dem. ev. IV, 12, 4.
[*πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἀνίσταντο*], *συνελαύνοντα αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὡς ἀληθῶς οὐρανόπολιν.*

f. Cod. Bobbiensis ad Mc. 16, 4.
et descenderunt de caelis angeli, et surgent [l. surgentes] in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo.

g. Exc. Theodoti § 18. ap. Clem. Al. p. 973.
ὁ σωτὴρ ὤφθη κατιὼν τοῖς ἀγγέλοις, διὸ καὶ εὐηγγελίσαντο αὐτόν, ἀλλὰ καὶ τῷ Ἀβραὰμ καὶ τοῖς λοιποῖς δικαίοις τοῖς ἐν τῇ ἀναπαύσει οὖσιν ἐν τοῖς δεξιοῖς ὤφθη. . . . ὅθεν ἀναστὰς ὁ κύριος εὐηγγελίσατο τοὺς δικαίους τοὺς ἐν τῇ ἀναπαύσει.

h. Ign. ad Magn. IX, 3. p. 38, 4.
οὗ [sc. τοῦ Χριστοῦ] καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων· καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν.

i. Anaphora Pilati A. c. 8. p. 440 ed. Tischendorf.[1]
ὤφθησαν δὲ ἐν αὐτῷ τῷ φόβῳ νεκροὶ ἀναστάντες, ὡς αὐτοὶ[2] οἱ Ἰουδαῖοι ἐμαρτύρησαν[3], καὶ[4] εἶπον εἶναι[5] Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ τοὺς δώδεκα πατριάρχας [καὶ Μωσῆν καὶ Ἰώβ][6], τοὺς προτετελευτηκότας, [ὥς φασιν ἐκεῖνοι][7] πρὸ τρισχιλίων[8] καὶ πεντακοσίων ἐτῶν· [καὶ πλεῖστοι πολλοί, οὓς κἀγὼ εἶδον ἐν σώματι φανέντας][9].

k. Ephraem Syr. Carm. Nisib. Carm. 39, 4. Syr. Text p. 70 nach Zahn, Forschungen I, 216.
Siehe, es wurden lebendig die Gerechten und gingen hervor.

Dass Mt. 27, 53 eines historischen Hintergrundes nicht entbehre, beweist die interessante Parallele bei dem altchristlichen Apologeten Quadratus, welche uns durch Eusebius erhalten ist. Quadratus versichert in der dem Kaiser Hadrian i. J. 125 übergebenen Apologie, dass von den durch Jesum geheilten und aus dem Tode wieder auferweckten Personen manche nicht nur vorübergehend gesehen worden (ὤφθησαν), sondern auch zu seiner Zeit noch immer in der Gemeinschaft der Christen gegenwärtig seien (ἀεὶ παρόντες)[2]. Es ist dies eine ganz nüchtern gehaltene historische Nachricht, welche in erster Linie zur geschichtlichen Beglaubigung der in den Evangelien berichteten Wunderthaten Jesu dient, aber auch für unsern Text von grossem Werthe ist. Denn speciell die Erwähnung der durch Jesum vom Tod Erweckten geschieht mit Worten, welche in mehrfacher Hinsicht an Mt. 27, 53 erinnern. Vgl. ἀναστάντες

1) Recension B. hat folg. Varianten. 2) add. ἑωρακότες. 3) deest. 4) deest. 5) ὅτι εἴδομεν. 6) deest. 7) deest. 8) δισχιλίων. 9) καὶ Νῶε εἴδομεν ἐν σώματι φανερῶς.

2) Vgl. auch C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: Παπίας ἐν δευτέρῳ λόγῳ ... ἱστορεῖ ... περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων. Texte und Untersuchungen V, 2. S. 170.

(Quadr.) = ἠγέρθησαν (Mt. 27, 52), ebenso ὤφθησαν (Quadr.) = ἐνεφανίσθησαν (Mt. 27, 53). Nach dem rectificierten Texte sagt im Grunde Mt. 27, 53 ganz dasselbe, was in der Nachricht des Quadratus enthalten ist. Denn nicht die Lesart des Textus receptus: μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτῶν ist die richtige, sondern μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ nach allen guten Zeugen (auch Cod. Colbert., sowie Ciasca im Arabischen Diatessaron lesen: post resurrectionem ejus). Also gehörten nach dem ursprünglichen Texte von Mt. 27, 53 selbst die Erscheinungen der aus dem Grabe Erweckten gar nicht zur Schilderung des Todes Jesu, sondern vielmehr in eine spätere Zeit, und zwar in eine ganz unabgegrenzte Zeit, in die Zeit nach seiner Auferweckung. Es scheint also v. 53 ein historisch echter Nachklang der Todtenerweckungen zu sein, welche Jesus vollbracht hat und von denen unsre Evangelien nur einige Beispiele erzählt haben. Nur der erste Evangelist ist es gewesen, welcher diese irgendwoher entlehnte historische Notiz mit der Schilderung des Kreuzestodes Jesu verknüpft hat. Der Cod. Bobbiensis dagegen verbindet, wenn auch in undeutlicher Darstellung, dieselbe Sache (vgl. surgentes mit ἀναστάντες bei Quadratus) mit Mc. 16, 4, also nicht mit dem Tode, sondern mit der Auferweckung Jesu. Für diese Auffassung finden wir bei Zahn (Forschungen I, 216) noch mehrere Beispiele zusammengetragen. Vgl. Aphraates ed. Wright p. 422, 4: „Als der Tod in Verwirrung (also) schrie, da er sah, dass die Finsterniss anfing für ihn vertilgt zu werden, und dass (Etliche) von den Gerechten, welche schliefen, aufstanden, um mit ihm hinaufzusteigen.“ Doctrina Addaei ed. Phillips p. 27 des syrischen Textes: „Und es geschah nicht durch ein Menschenkind, dass die Rechtschaffenen und Gerechten auferweckt wurden, sondern durch den, der von Anfang an die Gewalt des Teufels verlieh.“ Ebenda p. 8: „Er machte Todte lebendig durch seine Tödtung, und er stieg hinab allein und stieg hinauf mit Vielen zu seinem gepriesenen Vater.“ Ebenda p. 19: „Und als er ins Grab gegangen war, stand er auf und ging hervor aus dem Grabe mit Vielen.“ Wesentlich eine verwandte Anschauung muss den Texten des Epiphanius (συνεισῆλθον αὐτῷ = εἰσῆλθον σὺν αὐτῷ) und des Eusebius (συνελαύνοντα αὐτῷ) zu Grunde liegen, da unter dem αὐτός nur der Auferstandene gemeint ist, überdem bei Eusebius die ἁγία

πόλις als das himmlische Jerusalem (οὐρανόπολις) erscheint. Aus den oben mitgetheilten Citaten bei Ignatius, aus den Excerptis Theodoti und aus der Anaphora Pilati ist zu ersehen, dass die dem canonischen Texte von Mt. 27, 52. 53 zu Grunde liegende Notiz immer mehr im Sinne des Descensus Christi ad inferos auf die alttestamentlichen Patriarchen und Propheten bezogen und dadurch immer weiter ihrem ursprünglichen historischen Sinn entfremdet wurde. Dabei ist noch auf den schon von Zahn bemerkten Umstand hinzuweisen, dass die ἅγιοι des canonischen Textes in den aussercanonischen Parallelen vielfach als δίκαιοι (Gerechte) bezeichnet sind. Man vgl. dazu noch Ephraem, Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 250 cf. p. 257. 258: „Petris praecepit et fissae sunt, et morti mandavit et justos non impedivit, ad vocem illius ex sepulcris exire. . . Multi justi ad vocem domini ex inferis venerunt, pro uno multi ascenderunt." Über die auch sonst vorkommende Gleichung von δίκαιος und ἅγιος vgl. Apropha S. 62.

Vorstehende Darstellung kann auch nach Entdeckung des pseudo-petrinischen Evangelienfragmentes ungeändert zum Abdruck gelangen. Letzteres ist in seiner legendenhaften Auferstehungsgeschichte sichtlich von Mt. 27, 51. 52 (welcher Abschnitt bei dem Tode Jesu durch Pseudo-Petrus nicht Erwähnung findet) beeinflusst. Die desfallsigen weiteren Erläuterungen sehe man daher bei Mt. 28, 2—4 nach, wohin der ganze Stoff ursprünglich gehört.

Mt. 27, 62—66.

a. Ev. Pseudo-Petri v. 28—34.

v. 28. *συναχθέντες δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι πρὸς ἀλλήλους —*, v. 29. *ἐφοβήθησαν καὶ ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες·* v. 30. *παράδος ἡμῖν στρατιώτας, ἵνα φυλάξωμεν τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμ[έρας], μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν, καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά.* v. 31. *ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν φυλάσσειν τὸν τάφον, καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ*

μνῆμα, v. 32. καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν κατὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος v. 33. καὶ ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας καὶ σκηνὴν ἐκεῖ πήξαντες ἐφύλαξαν. v. 34. πρωΐας δὲ ἐπιφωσκοντος τοῦ σαββάτου ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνημεῖον ἐσφραγισμένον.

b. Acta Pil. B. XII, 2. p. 315.
οὕτω τοίνυν τῆς παρασκευῆς τελεσθείσης, τῷ σαββάτῳ πρωῒ ἀπῆλθον οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς τὸν Πιλᾶτον καὶ εἶπον αὐτῷ· κύριε, ὁ πλάνος ἐκεῖνος εἶπεν ὅτι μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται· μήπως οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς κλέψωσιν αὐτὸν καὶ πλανήσωσι τὸν λαὸν ἐπὶ τῷ τοιούτῳ ψεύδει, κέλευσον τηρεῖσθαι τὸν τάφον αὐτοῦ. ὁ Πιλᾶτος οὖν ἐπὶ τούτῳ παρέδωκεν αὐτοῖς στρατιώτας πεντακοσίους, οἳ καὶ ἐκάθισαν περὶ τὸν τάφον, ὥστε τηρεῖν αὐτόν, θέμενοι καὶ σφραγῖδας ἐπὶ τὸν λίθον τοῦ μνήματος.

c. Mt. 27, 62—66.
τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι πρὸς Πειλᾶτον λέγοντες· κύριε, ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν· μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. κέλευσον οὖν ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ εἴπωσιν τῷ λαῷ· ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χείρων τῆς πρώτης. ἔφη αὐτοῖς ὁ Πειλᾶτος· ἔχετε κουστωδίαν· ὑπάγετε, ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε. οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον, σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κουστωδίας.

d. Just. Dial. c. Tryph. c. 108. p. 335C.
κηρύσσοντας (sc. τοὺς Ἰουδαίους) ὅτι αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου.

e. Test. XII patr. Levi c. 16.
καὶ ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσετε.

f. Just. Dial. c. Tryph. c. 69. p. 296A.
καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον.

Die Perikope Mt. 27, 62—66 gehört ebenfalls zu den sekundären Stoffen jerusalemischer Tradition, welche der erste Evangelist weder aus dem Marcusevangelium noch aus dem Urevangelium geschöpft hat, wie solches schon aus dem Sprachcharakter dieses Abschnittes hervorgeht. Dass im Petrusfragmente „dieselbe Geschichte nicht nur im Umriss, sondern auch in allen einzelnen Theilen bis auf Satz und Wort, nur hie und da erweitert und umgestaltet, vor uns liegt, ergiebt sich auf den ersten Blick". In diesem Urtheil stimme ich mit v. Schubert (S. 83) vollständig überein, sodass ich mich auf dessen nähere Ausführung dieses Urtheils (S. 83ff.) beziehen kann.

Die Erwähnung des *πλάνος*, dieses nur dem ersten Evangelium in seinen secundären Partien eigenthümlichen Ausdrucks, bei Justin und in den Testamentis XII patr. ist ein sicheres Kennzeichen der Bekanntschaft mit dem *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*. Ebendaher stammt derselbe Ausdruck *πλάνος* in der Pilatus-Literatur. Dagegen die in dieser Literatur noch häufigere Bezeichnung Jesu als *μάγος* (vgl. Gesta Pil. II, 1. p. 344: Numquid non diximus tibi quia magus est? — Act. Pil. B. II, 3. p. 292: *ὁ λαὸς ὅλος μαρτυρεῖ ὅτι μάγος ἐστίν* — Ibid. III, 1. p. 293: *εἰ οὐκ ἦν οὗτος γόης καὶ μάγος καὶ βλάσφημος κτλ.* Ibid. I, 1. p. 288: *μαγείαις δὲ χρώμενος ποιεῖ ταύτας* sc. *ἰατρείας*), worin Justin mit der Pilatus-Literatur zusammentrifft, findet sich im ganzen N. T. nicht. Folglich wird das *μάγος* bei Justin (Dial. c. 69) aus den von ihm benützten Pilatus-Akten stammen, während ebenda *λαοπλάνος* eine johanneische Reminiscenz ist. Vgl. Joh. 7, 12: *πλανᾷ τὸν ὄχλον*. — Die von der Tradition der Pilatusakten, welche (vgl. Act. Pil. B. XI, 1. p. 309) den Namen *Λογγῖνος* bieten, in dem Petrusfragmente abweichende Benennung des Centurio „Petronius" ist, wie der apokryphe Name der „Petronella", einer angeblichen Tochter des „Petrus", dem Namen des Apostels nachgebildet. Vgl. Swete, The Akhmîm Fragment p. 15 und den daselbst gegebenen Hinweis auf Lightfoot, Clement I, 37 bezüglich der Petronella. Auch die Notiz aus den Actis Sanctorum (Hermione, 4. Sept.), welche Robinson p. 24 citiert, wonach es einen Petrusschüler Namens „Petronius" gab, gehört hierher. Bezüglich der *ἑπτὰ σφραγῖδες* denkt man an Apoc. 5, 1 ff. und an den *λίθος* mit den *ἑπτὰ ὀφθαλμοί* Sach. 3, 9. Wegen der Versiegelung des Steins überhaupt vergleicht Nestle

(Ev. K.- u. Schulblatt für Württemberg 1892 No. 32) Dan. 6, 17 LXX: *καὶ ἤνεγκαν λίθον, καὶ ἐπέθηκαν ἐπὶ τὸ στόμα τοῦ λάκκου, καὶ ἐσφραγίσατο ὁ βασιλεὺς ἐν τῷ δακτυλίῳ αὐτοῦ κτλ.* Nestle glaubt, dass diese alttestamentliche Stelle für Mt. 27, 66 in ähnlicher Weise wie Dan. 12, 2 für Mt. 27, 53 massgebend geworden sei.

Mt. 28, 2—4.

a. Mt. 28, 2—4.

καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ. ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή, καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών. ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί.

b. Acta Pil. A. XIII, 1. p. 254sq.

καὶ ἀπήγγειλαν λέγοντες τοῖς ἀρχισυναγώγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τοῖς λευίταις τὰ γεγονότα· τὸ πῶς ἐγένετο σεισμὸς μέγας, καὶ εἴδομεν ἄγγελον καταβάντα ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἀπεκύλισεν τὸν λίθον ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ σπηλαίου καὶ ἐκάθισεν ἐπάνω αὐτοῦ· καὶ ἔλαμψεν ὡσεὶ χιὼν καὶ ὡς ἀστραπή. καὶ ἡμεῖς πολλὰ φοβηθέντες ἐκείμεθα ὡσεὶ νεκροί.

c. Acta Pil. B. XIII, 1. p. 316.

σεισμὸς ἐγένετο πρῶτον· εἶτα ἄγγελος κυρίου ἀστραπηφόρος ἐλθὼν ἐξ οὐρανοῦ ἐκύλισε τὸν λίθον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἐκάθισεν ἐπάνω αὐτοῦ· καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐγενόμεθα πάντες οἱ στρατιῶται ὡς νεκροί, καὶ οὔτε φυγεῖν ἐδυνάμεθα οὔτε λαλῆσαι.

d. Cod. Bobbiensis ad Mc. 16, 4.

subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de caelis angeli, et surgent in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est.

e. Ev. Pseudo-Petri v. 35—44.

v. 35. *τῇ δὲ νυκτί, ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, φυλασσόντων τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο δύο κατὰ φρουρὰν μεγάλη φωνῇ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ*, v. 36. *καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ δύο ἄνδρας κατελθόντας*

ἐκεῖθεν πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ ἐγγίσαντας τῷ τάφῳ. v. 37. ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ' ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ἀπεχώρησε παρὰ μέρος, καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη, καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον. v. 38. ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους· παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες· v. 39. καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας, καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς, v. 40. καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς, v. 41. καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; v. 42. καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ὅτι ναί. v. 43. συνεσκέπτοντο οὖν ἀλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν καὶ ἐμφανίσαι ταῦτα τῷ Πειλάτῳ. v. 44. καὶ ἔτι διανοουμένων αὐτῶν φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα.

f. Ephraemi Syr. Serm. VI in hebd. sanct. c. 21. ed. Lamy I, 514. Jesus ipse solus portans signum crucis, baculum quo creaturas regit, in inferos . . . perrexit. Quum autem resurrectione exivit, mortui cum eo e pulvere surrexerunt, et qui in sepulcro inde ab antiquo obdormierant, a somno excitati sunt.

g. Dict. Christ. Antiqu. Vol. I. p. 497. (Robinson and James, The Gospel according to Peter p. 27.)
our Lord in glory stands by et supports a large cross, having the angels Michael and Gabriel on either hand.

h. Anaphora Pil. A. c. 9. p. 440sq.
καὶ ὥσπερ δὲ ἀστραπαὶ ἄφνω χειμῶνος ἐπέρχονται, οὕτως ἄνδρες ἐφαίνοντο ὑψηλοὶ ἐν στολῇ καὶ δόξῃ ὑπάρχοντες, πλῆθος ἀναρίθμητον, κράζοντες, ὧν ἡ φωνὴ ἠκούετο ὥσπερ βροντῆς παμμεγέθους· ὁ σταυρωθεὶς ἀνέστη Ἰησοῦς· ἀνέλθατε ἐξ ᾅδου οἱ δεδουλωμένοι ἐν τοῖς καταχθονίοις τοῦ ᾅδου. καὶ ἦν τὸ χάσμα τῆς γῆς ὡς μὴ ὄντων ἐδρασμάτων· ἀλλ' οὕτως ἦν ὡς αὐτὰ τὰ θεμέλια τῆς γῆς φανῆναι μετὰ τῶν βοώντων ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ

περιπατούντων ἐν σώματι ἐν μέσῳ τῶν ἀναστάντων νεκρῶν. ὁ δὲ ἀναστήσας πάντας τοὺς νεκροὺς καὶ συνδήσας τὸν ᾅδην ἔλεγεν κτλ.

i. Anaphora Pil. B. c. 8. p. 447sq.

καὶ ὡς ἀστραπαὶ χειμῶνος ἐπέρχονται, οὕτως ἄνδρες ὑψηλοί τινες κοσμήσεως στολῆς καὶ δόξης ἀνεκδιηγήτου ὑπάρχοντες ἐφαίνοντο ἐν τῷ ἀέρι, καὶ πλῆθος ἀναρίθμητον ἀγγέλων κραζόντων καὶ λεγόντων· δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία· ἀνέλθατε ἐξ ᾅδου, οἱ δεδουλωμένοι ἐν τοῖς καταχθονίοις τοῦ ᾅδου. ἐκ δὲ τῆς φωνῆς αὐτῶν πάντα τὰ ὄρη καὶ οἱ βουνοὶ ἐσαλεύοντο καὶ πέτραι διερρήγνυντο, καὶ χάσματα ἐγένοντο μεγάλα ἐν τῇ γῇ, ὥστε καὶ τὰ τῆς ἀβύσσου φανῆναι.

k. Ibid. c. 9. p. 448.

καὶ περιεπάτει πᾶν πλῆθος καὶ ἀνύμνει τὸν θεὸν μετὰ φωνῆς μεγάλης λέγων· ὁ ἀναστὰς ἐκ τῶν νεκρῶν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν πάντας τοὺς νεκροὺς ἐζωοποίησεν, καὶ τὸν ᾅδην συλήσας ἐνέκρωσε.

l. Narratio Josephi IV, 3. p. 468. ed. Tischendorf.

ἠκούσαμεν γὰρ τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης κτίσεως ἀπὸ ὕψους ἐνδημήσαντα εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς διὰ τὸν πρωτόπλαστον Ἀδάμ. τὸν σταυρὸν γὰρ θεασάμενοι τὸν ἄχραντον διὰ τοῦ ληστοῦ ἀστράπτοντα, ἐπταπλάσιον τὸ φέγγος τοῦ ἡλίου ἀποστίλβοντος, τρόμος ἐγένετο ἐφ' ἡμᾶς, καταχθονίων βρασμὸν ἐσχηκότας, καὶ φωνῇ μεγάλῃ οἱ λειτουργοὶ τοῦ ᾅδου ἅμα ἡμῖν λέγοντες· ἅγιος, ἅγιος κτλ.

Der Abschnitt Mt. 28, 2—4 gehört in Verbindung mit Mt. 27, 52. 53 zu denjenigen secundären Partien des ersten Evangeliums, an welche eine besonders reiche apokryphe Legendenbildung sich angesetzt hat. Der enge Zusammenhang zwischen Mt. 28, 2—4 und Mt. 27, 52. 53 wird nicht blos durch den apokryphen Zusatz des Cod. Bobbiensis zu Mc. 16, 4 (vgl. Agrapha S. 454) und durch die oben zu Mt. 27, 52. 53 gegebenen Erläuterungen, sondern weiterhin durch die vorstehend zu Mt. 28, 2—4 abgedruckten

aussercanonischen Texte offenbar, in welchen der Descensus Christi ad inferos, die Hadespredigt und die mit Christi Auferstehung verbundene Auferweckung der *κεκοιμημένοι*, die Hauptrolle spielt. Man vgl.

Mt. 27, 52: *πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν.*

Ev. Ps.-Petr. v. 41: *φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις;*

Anaph. Pil.: *ἡ φωνὴ ἠκούετο· ἀνέλθατε ἐξ ᾅδου.*

Cod. Bobb.: surgentes in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo.

Ephraem: mortui cum eo e pulvere surrexerunt et qui in sepulcro ... obdormierant.

Aphraates S. 351 ed. Bert: einige schlafende Gerechte erheben sich, um mit ihm aufzufahren.

Diese Vorstellung von der Hadespredigt scheint ihre älteste Stütze gehabt zu haben in dem bereits zu Mt. 27, 9. 10 besprochenen apokryphen Jeremiabuche, aus welchem wir das hierauf bezügliche Citat bei Justin einmal im — etwas verderbten — griechischen Texte, bei Irenaeus fünfmal in variierender lateinischer Übersetzung besitzen. Die bei Irenaeus hierfür in Betracht kommenden Citationsformeln sind folgende:

Iren. IV, 22, 1: Sicut Hieremias ait —
V, 31, 1: Quemadmodum propheta ait de eo —
IV, 33, 12: Alii autem dicentes —
IV, 33, 1: fehlt die Citationsformel —
III, 20, 4: Esaias ait —

Dass in der zuletzt erwähnten Citation ein Irrthum des Irenaeus vorliegt, kann aus Justin mit Bestimmtheit constatiert werden. Denn dieser leitet den griechischen Text des Citats (Dial. c. 72. p. 298 B) mit den Worten ein: *καὶ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ αὐτοῦ Ἱερεμίου ὁμοίως ταῦτα περιέκοψαν* sc. *οἱ Ἰουδαῖοι*, indem er also damit feststellt, dass in dem bei den Juden gebräuchlichen canonischen Jeremiabuche das bezügliche Citat nicht nachzuweisen sei. Der Wortlaut dieses die Hadespredigt betreffenden Apokryphon ist aber folgender:

Just. Dial. c. 72. *ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ* [l. *ἅγιος*] *Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.*

Iren. III, 20, 4. et commemoratus est Dominus sanctus Israel mortuorum suorum, qui dormierant in terra sepultionis, et descendit ad eos evangelizare salutem quae est ab eo, ut salvaret eos.

Iren. IV, 22, 1. recommemoratus est Dominus sanctus Israel mortuorum suorum, qui praedormierunt in terra defossionis [al. depositionis], et descendit ad eos, uti evangelizaret eis salutare suum, ad salvandum eos.

Iren. IV, 33, 1. et recommemoratus mortuorum suorum, qui ante dormierant, et descendens ad eos, uti erueret eos et salvaret eos.

Iren. IV, 33, 12. rememoratus est Dominus sanctus mortuorum suorum, qui praedormierunt in terra limi, et descendit ad eos, uti erigeret, ad salvandum illos.

Iren. V, 31, 1. commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, eorum qui ante dormierunt in terra sepelitionis, et descendit ad eos, extrahere eos et salvare eos.

Abgesehen von der Verschiedenheit der Übersetzungsvarianten und der mehrfachen Textkürzungen in den lateinischen Citaten, scheinen doch auch im griechischen Texte verschiedene Lesarten vorgelegen zu haben. So fehlt in den drei letzten Irenaeus-Citaten das in den ersten Citaten zu lesende evangelizare, welches dem *εὐαγγελίσασθαι* Justins entspricht. Ferner scheint Irenaeus anstatt des *κεκοιμημένων* Justins *προκεκοιμημένων* gelesen zu haben, wie auch Hermas, welcher allerdings die Hadespredigt und sogar eine Taufe im Hades durch die Apostel geschehen lässt. Vgl. Herm. Sim. IX, 16, 5 p. 232: *οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις, καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος.* Die Lesart *ἀπὸ* ist, wie die lateinische Version sanctus zeigt, aus *ἅγιος* (*ΑΓΙΟ* = *ΑΠΟ*) verderbt. Sehr merkwürdig ist dagegegen bei Irenaeus (V, 31, 1) die Variante sanctorum mortuorum suorum, nicht blos

weil sie von sämmtlichen übrigen Citaten abweicht, an dieser Stelle aber von allen Codices vertreten wird, sondern namentlich auch deshalb, weil diese Textgestalt völlig mit den *κεκοιμημένων ἁγίων* in Mt. 27, 52 zusammentrifft, also den Einfluss des Jeremiasbuches auf den ersten Evangelisten, wie solcher schon Mt. 27, 9 zu constatieren war, auch an dieser Stelle noch stärker hervortreten lässt. War dieses aussercanonische Jeremiabuch älter als das erste canonische Evangelium, so wird seine Einwirkung wohl auch 1. Petr. 4, 6 in den Worten: *καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη* (vgl. *τῶν νεκρῶν — εὐαγγελίσασθαι* im obigen Citate) und 1. Petr. 3, 19 (vgl. oben *κατέβη πρὸς αὐτούς*) zu erkennen sein.

Wenn die Existenz dieser Schrift bis ins erste Jahrhundert zurückverfolgt werden kann, so zeigen sich Spuren der Bekanntschaft mit diesem Buche auch noch am Ende des vierten und am Anfang des fünften Jahrhunderts. Nicht nur dass, wie wir zu Mt. 27, 9 sahen, Hieronymus davon Kunde besass und Epiphanius es als *προφήτης* citierte, auch Gregorius von Nyssa ist es, der es kennt und gebraucht. In seiner Schrift Testim. adv. Jud. p. 309 ed. Zacagni citiert er unter dem Namen *Ἱερεμίας* folgendes Apocryphon: *καὶ πάλιν· καὶ τότε ταῦτα συντελεσθήσεται, λέγει κύριος, ὅταν ξύλον ξύλων* (l. *ξύλῳ*) *κλιθῇ καὶ ἀναστῇ*, [*καὶ*] *ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξει* —, eine Stelle, welche für das gegenwärtige Untersuchungsobjekt, namentlich im Hinblick auf den *σταυρὸν ἀκολουθοῦντα* im Petrusevangelium, von Wichtigkeit ist, eine Stelle, deren Benutzung aber auch bereits durch Barnabas (96—125) und den Redaktor der Esra-Apokalypse (95) constatirt werden kann. Wir lesen bei Barn. XII, 1. p. 52: *ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξει*, und 4. Esr. 5, 5: et de ligno sanguis stillabit = *καὶ ἐκ ξύλου αἷμα στάξει*. Wir können demnach den Gebrauch des aussercanonischen Jeremia in folgender Weise constatieren: Mt. 24, 9. 52 (vielleicht auch 2, 23); 1. Petr. 4, 8; 4. Esr. 5, 5; Barn. XII, 1; Herm. Sim. IX, 16, 5, Just. Dial. c. 72; Iren. III, 20, 4; IV, 22, 1; IV, 33, 1. 12. V, 31, 1; Ev. Ps.-Petr. v. 39—42; Gregor. Nyss. Test. adv. Jud. p. 309. 313. 314; Epiph. Haer. XXXVIII, 7; Hieron. ad Mt. 27, 9; Anaph. Pil. c. 8. 9

(wahrscheinlich auch Didasc. VI, 14 vgl. nachstehende Fussnote).

Diese aus der Urzeit der Kirche herüberragende Schrift besass, obwohl in das Gewand alttestamentlicher Prophetie eingekleidet, bereits einen entschieden christlichen Charakter und ist eine thatsächliche Widerlegung der Ansicht, welche sich die ältesten Christen ausschliesslich als „illiterati" denkt und deshalb die vorpaulinische Existenz des Urevangeliums für eine Unmöglichkeit erklärt. Denn wenn man bereits vor dem Jahre 70 im Stande gewesen war, christliche Gedanken im Gewande alttestamentlicher Prophetie auftreten zu lassen, so muss man schliessen, dass noch viel früher diese neuen Gedanken in historischer Darstellung fixiert gewesen sein müssen. Durchaus christlich-paulinisch, obwohl schon im Deuteronomium anklingend, ist folgendes Fragment aus dem Jeremiabuche, welches uns ebenfalls Gregor von Nyssa mittheilt (p. 313 ed. Zacagni): *καὶ πάλιν· περιτέμνεσθε τὴν καρδίαν ὑμῶν καὶ μὴ τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας ὑμῶν* — und bald darnach (p. 314): *Ἱερεμίας· καὶ περιτέμνεσθε τῷ θεῷ τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας ὑμῶν*[1]) — wozu man vgl. Col. 2, 13: *ἀκοοβυστία τῆς σαρκός* und Röm. 2, 29: *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι*. Aber namentlich auch das von Gregor und vor ihm schon von Barnabas citierte Fragment redet vom Kreuze, *περὶ τοῦ σταυροῦ*, wie Barnabas sagt, mit einer Bestimmtheit, welche in vorchristlicher Zeit nicht denkbar gewesen wäre. Nur ist bei Barnabas gerade dasjenige Wort, welches das Bild des Kreuzes vervollständigt, in Wegfall gekommen. Der Ausdruck *ὅταν ξύλον κλιθῇ* ist unverständlich, ebenso wie mehrere Codices bei Gregor Nyss. lesen: *ὅταν ξύλον ξύλων*

1) Man vgl. dazu Didasc. VI, 14 p. 327: *περιτμήθητε γάρ, φησίν, τῷ θεῷ ὑμῶν· καὶ· περιτέμνεσθε τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας ὑμῶν.* Das erste Citat ist wörtlich aus Jerem. 4, 4: הִמֹּלוּ לַיהוָה = LXX: *περιτμήθητε τῷ θεῷ ὑμῶν* entnommen. Das zweite findet sich bei dem canonischen Jeremia nicht. De Lagarde vergleicht dazu Deut. 10, 16: וּמַלְתֶּם אֶת עָרְלַת לְבַבְכֶם, wo aber die LXX übersetzen: *καὶ περιτεμεῖσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν.* Der Redaktor der Constitutionen hat (p. 175, 1) beide Citate (jedoch fehlt das *φησίν* in verschiedenen Handschriften) herübergenommen und das erste Citat so gestaltet: *περιτμήθητε γὰρ τὴν καρδίαν ὑμῶν τῷ θεῷ.* Wahrscheinlich hat der Verfasser der Didascalia das zweite Citat aus dem griechischen apokryphen Jeremiabuche.

κλιθῇ. Erst durch den Cod. C in der Bibl. Ambros. wird der richtige Text gewonnen: *ὅταν ξύλον ξύλῳ κλιθῇ* = „wenn ein (Kreuzes-)Holz in das andre sich fügt", so stellen beide Hölzer, in einander geneigt, das Kreuz in seiner Vollständigkeit dar, und wenn von diesem Kreuze das Blut tropft (*ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξει*), so ist die Vollendung (*ταῦτα συντελεσθήσεται*) vorhanden. Aber mit diesem Kreuze wird in dem Jeremiabuche — und das ist für unser Untersuchungsobjekt an dieser Stelle von grösster Wichtigkeit — nicht blos das Leiden (*αἷμα*) Jesu, sondern auch die Auferstehung verknüpft: *καὶ ἀναστῇ*. Das ist ja auch im Evangelium Pseudo-Petri der Fall. Die Zeugen schauen dort, wie dem aus dem Hades Auferstehenden das Kreuz nachfolgt (*ὁρῶσιν σταυρὸν ἀκολουθοῦντα*), wie das Kreuz also selbst mit aus dem Hades aufersteht. Denn dass das Kreuz mit Jesu im Hades gewesen sei, wird von Pseudo-Petrus deutlich vorausgesetzt, da auf die Frage: *ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις;* von dem lebendig gewordenen Kreuze die bejahende Antwort (*ὅτι ναί*) ausgeht.[1] Sowie der Schächer, der begnadigte, mit dem Kreuze im Hades erscheint (Acta Pil. Pars II. c. 10: *βαστάζων ἐπὶ τῶν ὤμων σταυρόν*), ja in das Kreuz gekleidet ist (Narr. Josephi c. 3. p. 470: *τὸν σταυρὸν ἡμφιεσμένος*), so pflanzt Jesus das Kreuz, welches er bei seiner Hadesfahrt trägt (Ephraem: portans signum crucis), in der Mitte des Hades auf (Descensus Christi ad inf. c. 10 p. 430: posuit crucem suam in medio inferni), um durch das Holz des Kreuzes alle Todten zu erwecken (Desc. Christi ad inf. c. 8. p. 330: *διὰ ξύλου τοῦ σταυροῦ πάντας . . . ἀνιστῶν*). Dem entsprechend hat, als

1) Es ist zu beachten, dass zu dem Texte des pseudopetrinischen Fragmentes v. 42: *καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ὅτι ναί* — und zu der Bedeutung „Antwort" = *ὑπακοή* in den *Περιόδοις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* (nach Mansi XIII, 169 = Zahn, Acta Joannis p. 220, siehe oben S. 41 ff.) sich eine Parallele findet in dem Gebrauch des *ὑπακούειν* zur Bezeichnung des liturgischen Antwortens. Jesus versammelt dort im Kreise um sich seine Jünger, um mit ihnen zu beten. Dabei fordert er sie auf, die einzelnen Gebetsworte mit ihrem *ἀμήν* zu „beantworten": *ἐν μέσῳ δὲ αὐτὸς γενόμενος ἔλεγε· τὸ ἀμὴν ὑπακούετέ μοι. ἤρξατο οὖν ὑμνεῖν καὶ λέγειν· δόξα σοι, πάτερ. καὶ ἡμεῖς κυκλεύοντες ὑπηκούομεν αὐτῷ τὸ ἀμήν.* Das *ναί* des Petrusevangeliums in der *ὑπακοὴ ἀπὸ τοῦ σταυροῦ* ist mit diesem *ἀμήν* in den *ὑπακούειν*, den Antworten der Jünger, sprachlich identisch. Vgl. dazu oben S. 97.

die Zeugen der Auferstehung das Kreuz schauen wie es Christo bei seiner Auffahrt aus dem Hades nachfolgt (*ὁρῶσιν σταυρὸν ἀκολουθοῦντα*), sich erfüllt, was das altchristliche Jeremiabuch verkündet: *ὅταν ξύλον ἀναστῇ.*

In der Anaphora Pil. wird die Hadesfahrt vermittelt gedacht durch eine ungeheure Kluft (*χάσμα* vgl. Lc. 16, 26), welche in der Erde sich aufthut, und durch welche Christus mit den aus dem Hadesschlaf Erweckten auffährt, — eine Kluft, welche andrerseits die ungläubigen Juden in derselben Nacht verschlingt. Vgl. Anaph. Pil. A. c. 10: *τῶν δὲ Ἰουδαίων πολλοὶ ἔθανον ἐν τῷ χάσματι τῆς γῆς καταποθέντες* — B. c. 10: *τῶν δὲ Ἰουδαίων πολλοὶ ἀπέθανον καὶ κατεποντίσθησαν καὶ κατεπόθησαν τοῖς χάσμασιν ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ.* Das Petrusevangelium hat diesen Vorgang in die Nacht des Kreuzigungstages verlegt, als die Sonne nicht schien und die Juden, in der Meinung, es sei Nacht, mit Fackeln umhergingen. Vgl. v. 18: *περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν καὶ ἐπέσαντο.* Dass dies derselbe Vorgang ist wie der in der Anaphora Pil. geschilderte, zeigt sich auch darin, dass dort gleichfalls die Lampen angezündet werden (Anaph. Pil. B. c. 7: *ἦψαν λύχνους ἀπὸ ἕκτης ὥρας ἕως ὀψίας*) und dass dort der Untergang der Juden ausdrücklich eine *πτῶσις* genannt wird (Anaph. Pil. A. c. 7: *τῇ τούτων πτώσει* — c. 10: *τῇ πτώσει ἐκείνῃ* sc. *πᾶσαι αἱ συναγωγαὶ τῶν Ἰουδαίων αἱ γενόμεναι κατὰ τοῦ Ἰησοῦ κατεποντίσθησαν* vgl. B. c. 10), wodurch das *ἐπέσαντο* des Petrusfragmentes seine Erklärung findet. (Ähnliche Umschaltungen hat ja der Redaktor des Petrusevangeliums sogar mit canonischen Stoffen vorgenommen, z. B. Mt. 27, 24^b = Ps.-Petr. v. 46, Mt. 27, 25 = Ps.-Petr. v. 17, Mt. 27, 57. 58 = Mc. 15, 43 = Lc. 23, 50—52 = Ps.-Petr. v. 3—5^a, wie viel mehr konnte das in den legendenhaft-apokryphen Stoffen der Fall sein!)

Legendenhaft ist auch die Gestalt des Auferstandenen dargestellt: *τὴν κεφαλὴν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς* (vgl. *ὑψηλοί* — Anaph. Pil. c. 9 und *μέγιστον ὥστε τὴν κορυφὴν ἔσθ' ὅτε μέχρις οὐρανόν* — in den *Περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων* vgl. oben S. 42), man möchte sagen apokalyptisch (vgl. Apoc. 10, 5: *ἑστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, ἦρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν εἰς οὐρανόν* — Herm. Sim. IX,

6. 1. p. 206, 29: *καὶ εἰς τὸ μέσον ἀνήρ τις ὑψηλὸς τῷ μεγέθει. ὥστε τὸν πύργον ὑπερέχειν* — 4. Esr. 2, 43: et in medio eorum erat juvenis statura celsus, eminentior omnibus illis).

Legendenhaft, fantastisch, schemenhaft ist dann auch das Auftreten dieser Riesengestalt. Sie kann nicht selbstständig gehen, sie wird gestützt und an der Hand geführt von zwei anderen Riesengestalten, unter welchen nach Citat g die *ἀρχάγγελοι* Michael und Gabriel zu verstehen sind, die ihm das nachfolgende Kreuz aus dem Hades herauf tragen helfen — vielleicht eine fantastische Nachbildung von Mt. 27, 32 = Mc. 15, 21 = Lc. 23, 26. H. v. Schubert erinnert (S. 99) hierbei an die Darstellung des Auferstandenen, wie sie Ephraem Syr. gibt: Dominus noster Jesus, quum mansisset tribus diebus in sepulchro exinde velut e summo evigilavit diluculo... Evigilavit Dominus velut qui dormit et velut vir a vino excussus. Ephr. Syr. Serm. ad noct. dominicae resurrectionis c. 4. p. 540 ed. Lamy Tom. I. Oder an einen Blinden muss man denken, wenn der Auferstandene als ein *χειραγωγούμενος* geschildert wird. Vgl. den aussercanonischen Text zu Lc. 6, 39 = Mt. 15, 14: *καθά φησιν ἡ γραφή· τυφλοὺς εἰς τὰ βάραθρα χειραγωγῶν* (canonisch: *ὁδηγεῖν* = *χειραγωγεῖν*) Clem. Al. Paed. I, 3, 9. p. 103. Dsgl. Epiph. Haer. XLVI, 1. p. 391B: *τυφλὸς χειραγωγούμενος ὑπὸ τοῦ χειραγωγοῦ* —.

Man sieht, zu welchen Verirrungen der Fantasie die apokryphe Legendenbildung fortgeschritten ist und wie dieselbe im pseudopetrinischen Evangelium, der Tendenz des Doketismus dienend, das historische Faktum der *ἀνάστασις* in ein ungeheuerliches *φάντασμα* aufgelöst hat.

Bezüglich der Auferstehung und Himmelfahrt des personificierten Kreuzes (*ξύλον*) vgl. man noch:

Orac. Sibyll. VI, 26—28.

Ὦ ξύλον ὦ μακαριστον, ἐφ᾽ ᾧ Θεὸς ἐξετανύσθη,
Οὐχ ἕξει σε χθών, ἀλλ᾽ οὐρανοῦ οἶκον ἐσόψει,
Ἡνίκα ἀστράψῃ τὸ νέον Θεοῦ ἔμπυρον ὄμμα.

Mt. 28, 11—15.

a. Mt. 28, 11—15.

πορευομένων δὲ αὐτῶν, ἰδοὺ τινὲς τῆς κουστωδίας ἐλθόντες εἰς τὴν πόλιν ἀνήγγειλαν τοῖς ἀρχιερεῦσιν ἅπαντα τὰ γενόμενα. καὶ συναχθέντες μετὰ τῶν πρεσβυτέρων συμβούλιόν τε λαβόντες ἀργύρια ἱκανὰ ἔδωκαν τοῖς στρατιώταις λέγοντες· εἴπατε ὅτι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες ἔκλεψαν αὐτὸν ἡμῶν κοιμωμένων. καὶ ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος, ἡμεῖς πείσομεν καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν. οἱ δὲ λαβόντες [τὰ] ἀργύρια ἐποίησαν ὡς ἐδιδάχθησαν· καὶ ἐφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον.

b. Ev. Pseudo-Petri v. 45—49.

v. 45. ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον ἀφέντες τὸν τάφον ὃν ἐφύλασσον καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον ἀγωνιῶντες μεγάλως καὶ λέγοντες· ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ. [v. 46. ἀποκριθεὶς ὁ Πειλᾶτος ἔφη· ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξεν.] v. 47. εἶτα προσελθόντες πάντες ἐδέοντο αὐτοῦ καὶ παρεκάλουν κελεῦσαι τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν ἃ εἶδον· v. 48. συμφέρει γάρ, φασίν, ἡμῖν ὀφλῆσαι μεγίστην ἁμαρτίαν ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι. v. 49. ἐκέλευσεν οὖν ὁ Πειλᾶτος τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν.

c. Just. Dial. c. Tryph. c. 17. p. 234 E.

οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε ἐφ' οἷς ἐπράξατε κακῶς, ἀλλ' ἄνδρας ἐκλεκτοὺς ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἐκλεξάμενοι τότε ἐξεπέμψατε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν, λέγοντες αἵρεσιν ἄθεον Χριστιανῶν πεφηνέναι.

d. Just. Dial. c. Tryph. c. 108. p. 335 C.

καὶ οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε, μαθόντες αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀλλ', ὡς προεῖπον, ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας ὅτι αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινὸς Γαλιλαίου πλάνου, ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν οἱ μα-

θηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὁπόθεν κατετέθη ἀφηλωθεὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους.

Der Abschnitt Mt. 28, 11—15 hebt sich durch sein Colorit und durch seine Verwandtschaft mit Mt. 27, 3—10; 62—66 in deutlich erkennbarer Weise von dem übrigen Contexte des ersten Evangeliums ab und stammt aus einer secundären Quelle jerusalemischer Tradition. Wie man zu Mt. 27, 3 ff. eine dreifache Relation über das Ende des Verräthers unterscheiden kann: die Matthäus-Relation, die Lucas-Relation (Act. 1, 19) und die Papias-Relation (s. Agrapha S. 436 f.), so tritt hier ein dreifach variierender Bericht bei Mt., Justin und Pseudo-Petrus uns entgegen, ein deutliches Anzeichen der flüssigen Tradition im Unterschied von den festen Bestandtheilen der evangelischen Überlieferung, die aus den schriftlichen Hauptquellen — dem Marcusevangelium und dem Urevangelium — stammen. Beachtenswerth ist es, dass Justin hierbei einen Text vertritt, der zwar mit Mt. 28, 11 ff. verwandt, aber doch von dieser canonischen Stelle unabhängig ist. Im pseudopetrinischen Evangelienfragment ist die umgestaltende und umschaltende (vgl. v. 46 = Mt. 27, 24b) Hand des Redaktors deutlich zu erkennen. Zu v. 45: *ἐξηγήσαντο* vgl. Act. Pil. B. XI, 2: *διηγήσατο*, zu: *ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ* ebenda vgl. Ephraem Syr. p. 410 ed. Mösinger: Vae fuit, vae fuit nobis, filius dei erat hic —, zu v. 48: *μὴ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι* vgl. Act. 5, 26: *ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν, ἵνα μὴ λιθασθῶσιν* — Lc. 20, 6: *πᾶς ὁ λαὸς καταλιθάσει ἡμᾶς.*

Mc. 16, 9.

a. Cels. ap. Orig. c. Cels. II, 70.
Ὅτε δὲ πίστιν ἂν ἰσχυρὰν παρεῖχεν ἐκ νεκρῶν ἀναστάς, ἑνὶ μόνῳ γυναίῳ .... παρεφαίνετο.

b. Mc. 16, 9.
ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ, ἀφ᾽ ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια.

c. Evangelien-Codex von Etschmiadzin ad Mc. 16, 9.
ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη Μαρίᾳ Μαγδαληνῇ, ἀφ' ἧς ἐκβεβλήκει τὸ ἕβδομον δαιμόνιον.

Die hier aus Celsus mitgetheilte Parallele, für sich allein genommen, vermöchte man allenfalls aus Joh. 20, 11—18 und nicht aus Mc. 16, 9 zu erklären. Wenn aber Celsus anderwärts (c. Cels. II, 55. 59) die Maria Magdalena unter der Benennung einer *γυνὴ πάροιστρος* einführt, so kann diese Bezeichnung der „Besessenheit" nur entweder auf Lc. 8, 2: *ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει* oder Mc. 16, 9 sich beziehen, also in diesem Falle, wo es um eine Erscheinung des Auferstandenen sich handelt (vgl. *ἀναστάς* bei Celsus wie bei Mc.), nur auf Mc. 16, 9. Die Lesart: *τὸ ἕβδομον δαιμόνιον*, welche Conybeare (Aristion, the Author of the last twelve verses of Mark, Expositor Oct. 1893, 241—254) aus dem armenischen Texte extrahiert hat, ist von demselben sehr gut erläutert worden durch den Hinweis auf Testam. XII patr. Ruben. c. 2, wo die *ἑπτὰ πνεύματα* aufgezählt sind und es zum Schlusse von dem *ἕβδομον δαιμόνιον* heisst: *ἕβδομον πνεῦμα σπορᾶς καὶ συνουσίας, μεθ' ἧς συνεισέρχεται διὰ τῆς φιληδονίας ἡ ἁμαρτία* —, beiläufig bemerkt, ein Beleg für die Identität der Maria Magdalena mit der *ἁμαρτωλός* Lc. 7, 37.

Über die Entdeckung Conybeare's bezüglich des Marcusschlusses und seiner Autorschaft sowie über den Zusammenhang dieser Frage mit der Entstehung des Evangeliencanons vgl. die Nachträge.

Mt. 28, 16.

a. Mt. 28, 16.
οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς.

b. Acta Pil. B. XIV, 1. p. 318.
τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, εἴδομεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ μετὰ τῶν ἕνδεκα μαθητῶν αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, διδάσκοντα πρὸς αὐτοὺς καὶ λέγοντα· πορεύεσθε εἰς πάντα τὸν κόσμον καὶ κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον.

c. Gesta Pil. XIV, 1. p. 372.
viderunt Jesum sedentem et discipulos ejus cum eo in

monte oliveti, qui vocatur Mambre sive Malech, et dicebat discipulis suis: Euntes in mundum universum annuntiate universae creaturae evangelium regni dei.

Der letzte Abschnitt des ersten Evangeliums (Mt. 28, 16—20) steht hoch über den secundären Partien dieser Schrift. Er unterscheidet sich sprachlich ebenso von dem Marcusevangelium, wie sachlich von den Perikopen Mt. 27, 51b—53. 62—66. 28, 2—4. 11—15 und zeigt vielmehr eine unverkennbare Congenialität mit den sichersten Partien des Urevangeliums. (Vgl. die Erläuterungen zu v. 18—20.) In v. 16. 17 kann man vielleicht Spuren einer Überarbeitung finden, nämlich in dem *οἱ δὲ ἐδίστασαν* (verglichen mit Mt. 14, 31: *τί ἐδίστασας*, einer Stelle, welche im Unterschied von der Marcusquelle nur dem ersten Evangelisten angehört und das innerhalb des gesammten neutestamentlichen Sprachgebrauchs nur Mt. 28, 17; 14, 31 vorkommende *διστάζειν* darbietet, vgl. Weiss, Matthäusevangelium S. 46), sodann ferner in der Erwähnung des ungenannten und unbekannten *ὄρος* von *Γαλιλαία*. Denn sowohl aus dem Tenor der Erzählung selbst wie aus der Vergleichung mit Mc. 16, 15—19 ist es doch klar, dass hier der Vorgang der *ἀνάληψις* vorausgesetzt wird, der nach allen Zeugen nicht als in Galiläa, sondern in Judäa, bei Jerusalem auf dem Oelberge, geschehen zu denken ist. Nicht nur Act. 1, 12, sondern auch durch aussercanonische Angaben wird dies bezeugt. Namentlich kommen hierbei die Acta Pilati in Betracht. Denn wiederholt wird ausdrücklich der Oelberg als die Stätte der *ἀνάληψις* darin bezeichnet. Vgl. oben Act. Pil. B. XIV, 1. p. 318: *εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*, ferner XVI, 2. p. 322: *εἴδομεν τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν ζῶντα καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνοντα*, desgleichen Gest. Pil. XIV, 1. p. 372: in monte oliveti. Allerdings wird noch häufiger ein andrer Name genannt. Vgl. Act. Pil. A. XIV, 1. p. 259: *εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Μαμίλχ* —, XV, 1. p. 264: *εἰς τὸ ὄρος τὸ Μαμίλχ* —, XVI, 5. p. 279: *εἰς τὸ ὄρος Μαμίλχ* —, XVI, 6. p. 280: *εἰς τὸ ὄρος Μαμίλχ* —, Gest. Pil. XV, 1. p. 375: in monte Mambre —, XVI, 2. p. 385: in monte Mambre —, XVI, 4. p. 386: in monte Mambre. Und in den Handschriften der Pilatus-Literatur kommen noch weitere Abwandelungen dieses Namens vor: B *Μαμβήχ*, E *Μαλήκ*, G *Μοφήκ*, C *Μομφῆ*, Vat.a

Mambre sive Malech, Vat.^{b} Mambre sive Amalech. Ven. Mambre, Copt. (ex cap. XVI, 2) Mabrech. Aus den Gest. Pil. XIV, 1: in monte oliveti, qui vocatur Mambre sive Malech wird es evident, dass unter diesen verschiedenen Benennungen lediglich der Oelberg bezeichnet werden sollte, wie denn auch die ganze Situation, welche in den Actis Pilati vorausgesetzt ist, unweigerlich einen Berg in unmittelbarer Nähe von Jerusalem fordert. Tischendorf (p. 259) verweist auf das Götzenbild מִלְכֹּם oder מַלְכָּם, von dessen Cult auf dem Oelberg in den Büchern der Könige berichtet ist. Vgl. 1. Reg. 11, 7: וּלְמֹלֶךְ = LXX: *καὶ τῷ βασιλεῖ* —, 2. Reg. 23, 13: יִלְמַלְכֹּם = LXX: *καὶ τῷ Μολόχ*. Und jedenfalls erklären sich aus der Form מלך die Varianten *Μολόχ, Μαλήχ, βασιλεύς* (= מֶלֶךְ) vollständig, also auch wahrscheinlich aus מַלְכָּם der Name *Μαμίλχ*. Möge es mit der weiter abliegenden Variante Mambre auf sich beruhen, so viel ist sicher, dass nach den Actis Pilati kein andrer Berg als der Oelberg gemeint war, auf welchem der Vorgang der *ἀνάληψις* stattfand. Nun ist es dabei das Merkwürdige, dass — ganz wie Mt. 28, 16 — dieser Berg der *ἀνάληψις* nach Galiläa verlegt erscheint. Vgl. Act. Pil. B. XIII, 1. p. 317: *πορευέσθωσαν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* —, XIII, 2. p. 317: *ἀπέλθατε καὶ ὑμεῖς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* —, XIV, 1. p. 318: *τὸν Ἰησοῦν . . . εἴδομεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ . . . εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* —, Act. Pil. A. XVI, 3. p. 277: *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* —, XVI, 4. p. 278: *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* —, Act. Pil. B. XV, 1. p. 319: *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* —, Gest. Pil. XVI, 2. p. 384: in Galilaeam —, p. 385: in Galilaeam —, Narr. Jos. IV, 2. p. 468: *ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* —, V, 1. p. 469: *εἰς τὴν Γαλιλαίαν.*

Dass die Urschrift, aus welcher die verschiedenen Recensionen der Acta Pil. hervorgegangen sind, in allen diesen Stellen nicht die palaestinensische Nordprovinz „Galiläa" gemeint haben kann, geht aus folgenden Umständen hervor:

a) in dem Galiläa, in welchem der Auferstandene zunächst erschien, lag der Oelberg (vgl. oben);

b) der Verkehr des Synedriums mit den nach diesem Galiläa Gehenden und von dort Zurückkehrenden erfordert nicht Tagereisen, sondern setzt nur Stunden als Zwischenzeit voraus;

c) das Wandern nach diesem Galiläa ist ein Steigen (vgl.

Gest. Pil. XIV, 3. p. 374: cum ascenderent illi in Galilaeam), das Kommen von da ein Herabsteigen (vgl. Acta Pil. A. XIV, 1. p. 259: *κατελθόντες ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* — XV, 1. p. 263: *κατελθόντας ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* —, Gest. Pil. XIV, 1. p. 372: descendentes de Galilaea in Jerusalem —, XV, 1. p. 375: viri descendentes de Galilaea); es liegt also höher als Jerusalem;

d) in diesem Galiläa hält sich Jesus bereits am frühen Ostermorgen auf; der Engel am leeren Grabe ruft den Frauen zu: *ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἔστιν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* vgl. Act. Pil. A. XIII, 1. p. 255; ebenso p. 257: *καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη, καθὼς ἠκούσαμεν τοῦ ἀγγέλου, καὶ ἔστιν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* —, ferner XIV, 3. p. 262: *καὶ διατρίβει ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* —, auch Gest. Pil. XIII, 2. p. 371: Et Jesus, quemadmodum audivimus ab angelo, in Galilaea est.

Die Lösung dieser anscheinenden Widersprüche dürfte darin zu suchen sein, dass es bei Jerusalem einen Bezirk, *περίχωρος*, gab, welcher den Oelberg in sich einschloss, einen Bezirk, der also höher lag als die Stadt. Von einem solchen Bezirk redet das Petrusevangelium v. 34: *ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου*. Dem *περίχωρος* aber entspricht im Hebräischen sowohl כִּכָּר als גְּלִילָה. Vgl. Gen. 13, 11: אֵת כָּל־הַכִּכָּר הַיַּרְדֵּן = *πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου* —, Jos. 22, 10: אֶל־גְּלִילוֹת הַיַּרְדֵּן = Ezech. 47, 8: אֶל־הַגְּלִילָה הַקַּדְמוֹנָה = LXX: *εἰς τὴν Γαλιλαίαν τὴν πρὸς ἀνατολάς*. Aus diesen Belegen ergiebt sich, dass כִּכָּר und גְּלִילָה von der *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* promiscue gebraucht wurden und dass im Septuaginta-Griechisch der Name *Γαλιλαία* nicht blos von Nordpalaestina üblich war, sondern auch als wörtliche Übertragung von גְּלִילָה (= כִּכָּר) bezüglich der *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* (Mt. 3, 5) sich findet. Ein ähnliches Verhältniss wird für die *περίχωρος* bei Jerusalem vorausgesetzt werden müssen. Die erste Erwähnung davon findet sich Nehem. 12, 28: וּמִן־הַכִּכָּר סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלָיִם = LXX: *ἀπὸ τῆς περιχώρου κυκλόθεν εἰς Ἱερουσαλήμ*, die andre in der bereits erwähnten Stelle des Petrusevangeliums. Das *Γαλιλαία* der Pilatus-Literatur hat offenbar nichts Anderes als diese *περίχωρος* bei Jerusalem zur Voraussetzung. Und höchst-

wahrscheinlich huldigt der erste Evangelist Mt. 28, 16 diesem Sprachgebrauch, vielleicht nur seiner Übersetzung der hebräischen Quelle folgend, ohne den ursprünglichen Sachverhalt zu kennen, vielleicht auch selbst so das Quellenwort übersetzend, ohne mit der Topographie Jerusalems persönlich bekannt gewesen zu sein

Man kann von hier aus noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, dass auch schon Mt. 26, 32: *μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* —, Mt. 28, 7: *ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε* —, Mt. 28, 10: *ὑπάγετε, ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν· κἀκεῖ με ὄψονται* — ursprünglich nicht das nordpalaestinensische *Γαλιλαία*, sondern das *Γαλιλαία* = גְּלִילָה = *περίχωρος* bei Jerusalem gemeint gewesen ist. Das einzige Bedenken liegt hierbei in der Erwägung: sollte Marcus der Hierosolymit Mc. 14, 28 (= Mt. 26, 32) und Mc. 16, 7 (= Mt. 28, 7) dieses jerusalemische *Γαλιλαία* (= *περίχωρος*) eingeführt haben, ohne es irgendwie von dem zuvor oftmals erwähnten nordpalaestinensischen *Γαλιλαία* durch kenntlich machende nähere Bezeichnung zu unterscheiden? Doch würde dieses Bedenken weniger ins Gewicht fallen, wenn man annehmen dürfte, dass beide Evangelisten einer Übersetzung des hebräischen Textes folgten, in welcher der ursprüngliche Sachverhalt bereits verwischt war. Jedenfalls würde die Erfüllung der Worte: *προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, wenn man unter diesem *Γαλιλαία* die jerusalemische *περίχωρος* einschliesslich des Oelbergs versteht, in Lc. 24, 50: *ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἔξω ἕως εἰς Βηθανίαν* — gegeben sein. So viel ist gewiss, dass die Rückübersetzung der Worte: *προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* (Mt. 28, 7 = Mc. 16, 7), wie sie in allen hebräischen Neuen Testamenten sich findet, nämlich: הוֹלֵךְ הוּא לִפְנֵיכֶם הַגְּלִילָה, — man bedenke in Jerusalem gesprochen! — ebenso gut mit: *ὑπάγει πρὸ προσώπου ὑμῶν εἰς τὴν περίχωρον* — übersetzt und auf die *περίχωρος* Jerusalems bezogen werden konnte. Auch dieselben Worte in Jesu eigenem Munde Mc. 14, 28 = Mt. 26, 32 sind in Jerusalem geredet worden und zwar auf dem Weg nach dem Oelberg, welcher zu dieser *περίχωρος* gehörte. Doch ist es fraglich, ob an dieser letzten Stelle die Worte ursprünglich sind, da sie sowohl bei Lucas als im Fajjum-Fragmente, welches im Übrigen genau an den Matthäus- und Marcus-Text sich anschliesst, fehlen. Vgl. oben S. 18.

Nachdem vorstehende Untersuchung abgeschlossen war, wurde ich von Prof. Nestle, der das Manuscript einsah, auf die alten Itinerarien aufmerksam gemacht. Und Prof. R. Röhricht in Berlin, an welchen ich mich deshalb wandte, stellte mir in liebenswürdigster Weise soviel Material zur Verfügung, dass ich nun im Stande bin, nachstehende topographische Ergänzung hier anzufügen.

Das Erste und Wichtigste war mir die Notiz, dass bereits Tertullian ein judäisches Galiläa gekannt hat. Vgl. Apolog. c. 21: Cum discipulis autem quibusdam apud Galilaeam, Judaeae regionem, ad quadraginta dies egit docens eos quae docerent. Hier ist ganz deutlich von einem judäischen Galiläa die Rede, welches mit der palaestinensischen Nordprovinz nicht identificiert werden kann. Denn apud Galilaeam kann von einer so ausgedehnten Landschaft wie Nordpalaestina, um den Aufenthaltsort zu bezeichnen, nicht gesagt werden, und der Ausdruck: Judaeae regio, kann eben deswegen nicht etwa von Judaea nach dem römischen Sprachgebrauch als gleichbedeutend mit Palaestina, sondern nur in dem engeren Sinne von der palaestinensischen Südprovinz Judaea verstanden werden. In dieser Südprovinz gab es nach Tertullian eine regio (= *περίχωρος*, vgl. Lc. 7, 17; *ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ* = Vulg.: in omnem circa regionem, Mt. 3, 5: *πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* = Vulg.: omnis regio circa Jordanem, ebenso Mc. 1, 28; Lc. 3, 3; 4, 14; 4, 37; 8, 37: regio = *περίχωρος*) mit Namen „Galilaea“ = גְּלִילָה —, ganz so wie dies in der Pilatus-Literatur vorausgesetzt ist.

Bei der näheren Bestimmung dieser Örtlichkeit ist nun vor allen Dingen der Berg festzustellen, welcher den Mittelpunkt dieser regio (= *περίχωρος* = גְּלִילָה) bildete. In dieser Hinsicht leisten uns die Itinerarien wichtige Dienste. Antonius de Cremona, Itinerarium ad Sepulcrum Domini (a. 1327, 1330) ed. Reinhold Röhricht (Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins. Bd. XIII. 1890. S. 158) schreibt: Prope montem Oliveti est mons collateralis, qui olim dictus est mons offensionis, eo scilicet quod rex Salomon quondam posuit ibi ydolum Moloch adorans illud. In eodem monte offensionis est locus, qui vocatur Galilaea, ubi apparuit Christus discipulis suis. Und in Odorici de Foro Julii Liber de terra sancta, cap. 48 (Peregrinatores medii aevi

quatuor ed. Laurent. Ed. 2. 1873. p. 154) lesen wir: Et dicitur mons offensionis eo quod rex Salomon posuit in eo ydolum Moloch, adorans illud. Et quibusdam vocatur Galilaea. Titus Tobler (Die Siloahquelle und der Oelberg. S. 77ff.) sagt bezüglich der Namen dieses Bergs: „Der Berg, den man gemeiniglich als die dritte Spitze des Oelbergs bezeichnet, hat bei den Arabern verschiedene Namen, — — —, bei den Christen Berg der Beleidigung (mons offensionis, ὄρος προσοχθίσματος) oder des Ärgernisses (mons scandali, ὄρος σκανδάλου), bei den Juden Berg des Verderbens." Tobler führt dann für die verschiedenen Namen dieses Berges des Verderbens oder Mashith noch folgende Gewährsmänner an. Reisner p. 552: Mashith. Ὄρος διαφθορᾶς. Ziegler: Mons Hamashita inter meridiem et orientem in urbis conspectu est positus, humilior olivarum monte, et interveniente discretus valle. Cotov p. 289: Valle (Gehenon) superata, rectâ ad montem Mashith, id est offensionis, sive exterminii, perreximus. Ἁγία Γῆ p. 89: ὀνομαζομένην Μοστάθ. 2. Kön. 23. Ich bemerke nun, dass alle diese Namen: Mons Mashith = Mons Hamashita = ὄρος Μοστάθ = ὄρος διαφθορᾶς = ὄρος προσοχθίσματος = ὄρος σκανδάλου — auf 2. Reg. 23, 13 zurückgehen: וְאֶת־הַבָּמוֹת אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלַיִם אֲשֶׁר מִימִין לְהַר הַמַּשְׁחִית אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל לְעַשְׁתֹּרֶת שִׁקֻּץ צִידֹנִים וְלִכְמוֹשׁ שִׁקֻּץ מוֹאָב וּלְמִלְכֹּם תּוֹעֲבַת בְּנֵי־עַמּוֹן = LXX: καὶ τὸν οἶκον τὸν ἐπὶ πρόσωπον Ἰερουσαλὴμ τὸν ἐκ δεξιῶν τοῦ ὄρους τοῦ Μοσθάθ, ὃν ᾠκοδόμησε Σαλωμὼν βασιλεὺς Ἰσραὴλ τῇ Ἀστάρτῃ προσοχθίσματι Σιδωνίων, καὶ τῷ Χαμὼς προσοχθίσματι Μωάβ, καὶ τῷ Μολὸχ βδελύγματι υἱῶν Ἀμμών —. Hierzu ist mons Mashith oder mons Hamashita wörtliche Wiedergabe von הַר־הַמַּשְׁחִית, ὄρος Μοστάθ = Μοσθάθ aber daraus corrumpiert. Wie weit solche Corruption hebräischer Namen gehen kann, zeigt das Glossarium in Lib. IV. Reg., wo für τοῦ Μοσθάθ gelesen wird: τοῦ νοσασάτ (oder nach Cod. Barocc.: τοῦ σωσάτ), obwohl die richtige Übersetzung von הַמַּשְׁחִית, nämlich τοῦ διαφθείραντος, beigefügt wird. Zu der Übersetzung ὄρος διαφθορᾶς vgl. man noch Ezech. 21, 36: חַרְשִׁי מַשְׁחִית = LXX (21, 31): τεκταινόντων διαφθοράς —, Dan. 10, 8: לְמַשְׁחִית = LXX: εἰς διαφθοράν. Ferner προσόχθισμα, welches Theodotion zu Ezech. 5, 11 zur Übersetzung von תּוֹעֲבָה anwendet, geht an unserer Stelle auf שִׁקֻּץ zurück.

welches auch zweifellos die Quelle von ὄρος σκανδάλου ist, obwohl sich diese Übersetzung aus den LXX nicht nachweisen lässt. Aus מַשְׁחִית (μασχίθ baben manche LXX-Codices anstatt der corrumpierten Form μοσθάθ) ist wahrscheinlich auch die Missform Mazi (Matzi) entstanden.[1]) Vgl. Theodosius de situ terrae sanctae § 63: De monte Oliveti ascendit dominus in caelis, et prope est spelunca, quae dicitur Mazi (Matzi), quod interpretatur discipulorum. ubi dominus quando praedicabat in Hierusalem, requiescebat. Es ist nun hiernach klar, dass die zahlreichen Varianten, welche in den Codices der Pilatus-Literatur für den Berg der ἀνάληψις sich finden, als Μαμίλχ, Μαλήκ, Malech, Amalech, — und wahrscheinlich auch die weiter abliegenden: Mabrech. Μαμβήχ, Μοφήκ, Μομφῆ, Mambre — als Corruptionen aus dem מִלְכֹּם = LXX Μολόχ in 2. Reg. 23, 13 zu erklären sind. Sie stehen wenigstens dem Quellwort immer noch näher, als die oben erwähnten Corruptionen νοσασάτ und σωσάτ dem מַשְׁחִית an derselben Stelle. Der Berg, welcher also ursprünglich הַר הַמַּשְׁחִית hiess, hat die übrigen Beinamen von den Idolen erhalten, die auf ihm gestanden haben. Und dieser Berg soll nach dem einen Zweig der Überlieferung auch den Namen Galilaea getragen haben: et quibusdam vocatur Galilaea (nach Odoricus de Foro Julii) oder auf ihm soll eine Örtlichkeit dieses Namens zu finden gewesen sein: in eodem monte offensionis est locus, qui vocatur Galilaea (nach Antonius de Cremona).

Ein anderer Zweig der Tradition aber legt den Namen Galiläa der nördlichen Nebenkuppe des Oelbergs bei. Titus Tobler (Die Siloahquelle und der Oelberg S. 72f.) sagt über diese nördliche Kuppe Folgendes: „Sie heisst Ka·rem es-Sei·âd oder Ka·rem Abu el Hau â bei den Arabern, denen auch der Name Kalile·a nicht unbekannt ist, bei den Christen früher Galilaea, später Viri Galilaei oder Ihr Männer von Galiläa. Man unterschied wohl auch die Viri Galilaei vom benachbarten Dorfe Galilaea. Diese Kuppe, etwas niedriger als der Hauptgipfel, liegt fünfhundert Schritt nördlich von Ka·fer et-Tur.“ Tobler führt hierzu unter vielen Anderen folgende Gewährsmänner an. Pococke II, § 39: „Als ich (vom Josaphatsthal auf den Ölberg) halbes Weges war, zeigte man mir ein Feld, das die Araber

1) Weitere Varianten: μωσαθ, μοσσαθ, μοσοθων, αμεσσοθ etc.

Calilee heissen." Scholz p. 177: Die Ruinen Ghalilee. Anonymus bei Allatius: *καὶ λέγεται μικρὴ Γαλιλαία, πρὸς διαστολὴν τῆς ἰδίως Γαλιλαίας.* Frescobaldi p. 145: Monte di Galilea. Sigoli p. 159: Luogo chiamato Galilea. Man vgl. ferner Ludolphi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem, de itinere terrae sanctae liber. Ed. Deycks (in der Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart Bd. 25. S. 86): Ceterum in eodem monte est parva villa, Galilaea vocata. Desgleichen erwähnt Robinson (Palaestina 1841. S. 740), dass Rauwolf i. J. 1573 hier Ruinen antraf, von denen es hiess, sie wären die eines alten Khân oder Wirthshauses, wo die Galiläer in alter Zeit einkehrten, wenn sie nach Jerusalem hinaufzogen.

Diese Verschiedenheiten der Tradition, weit entfernt, deren Glaubwürdigkeit zu erschüttern, dienen vielmehr dazu, uns auf das ursprüngliche Verhältniss hinzuleiten. Denn nicht nur dass im weiteren Sinne der Name des Oelbergs auch die beiden Nebenkuppen mit umfasste (vgl. Tobler S. 72), sondern auch das ganze Gebiet des Oelbergs mit den darauf liegenden Feldern, Wirthshäusern, Dörfern gehörte zu der regio (Tertullian), zu der *περίχωρος* (Ev. Ps.-Petri), welche den Namen Galiläa = גְּלִילָה trug. Von diesem Sachverhalt geben ebenso die auseinandergehenden Relationen der einheimischen Überlieferung Kunde wie der Name גְּלִילָה selbst, welcher — ursprünglich und so lange der semitische Sprachgeist lebendig gewesen war — einer einzelnen Bergkuppe oder einem Dorfe oder einem Felde oder gar einem einzelnen Gebäude unmöglich hätte beigelegt werden können. Wohl aber lag in der Mitte dieser regio, dieser *περίχωρος*, der Berg, wohin die Jünger sich begaben, als sie zum letzten Male mit ihrem Herrn zusammentreffen sollten: *ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς.*

Mt. 28, 18.

a. Barn. V, 5. p. 20, 16.
ὁ κύριος ὑπέμεινεν παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, ὢν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος.

b. Herm. Sim. IX, 28, 8. p. 254, 3.
τί δοκεῖτε ποιήσει ὁ κύριος ὑμῖν, ὃς [ἔχει] πάντων τὴν ἐξουσίαν;

c. Herm. Mand. IV, 1, 11. p. 80, 6.
αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ ἔχων πάντων τὴν ἐξουσίαν.

d. Herm. Sim. V, 6, 4. p. 154, 15.
αὐτὸς κύριός ἐστι τοῦ λαοῦ, ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

e. Herm. Sim. V, 6, 1. p. 154, 6.
ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . εἰς ἐξουσίαν μεγάλην κεῖται καὶ κυριότητα.

f. Herm. Sim. IX, 14, 5. p. 226, 17.
τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει.

g. Just. Dial. c. Tryph. c. 76. p. 302A.
παθητὸς γενηθόμενος ὁ Χριστὸς καὶ μετὰ ταῦτα πάντων κυριεύσων.

h. Polyc. ad Phil. II, 1. p. 112, 13.
ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια.

i. Hilar. in Psalm. 131. p. 1045D.
Omnia enim mihi data sunt in coelo et in terra.

k. Hilar. in Psalm. 144. p. 1155A.
Omnia data sunt mihi in coelo et in terra.

l. Priscill. Tractat. I. p. 25. ed. Schepss.
Nobis autem deus Christus Jesus est, qui dixit: omne meum est, quod est sub caelo.

m. *Πίστις Σοφία.* Anger Synops. p. 261. Woide p. 40.
ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία =

n. Pistis Sophia p. 9. ed. Petermann.
Data enim (*γαρ*) *εξουσια* mihi ab Ineffabili.

o. Orig. in Joann. XIII, 60.
ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

p. Mt. 28, 18.
ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

Dass hier die vorcanonische Quellenschrift hervortritt, zeigen sowohl alttestamentliche Parallelen als urevangelische Texte von überraschender Verwandtschaft. Die Phrase: *ἐξουσία ἐδόθη* findet sich schon Dan. 7, 6: וּשְׁלִטָן יְהִיב לָהּ = LXX: *καὶ ἐξουσία ἐδόθη αὐτῇ.* Ganz besonders aber hat Nestle die bereits von

Ephraem, Starcke (Synopsis), Kuinöl, Stier hervorgehobene Verwandtschaft mit der messianischen Stelle Dan. 7, 14 in Erinnerung gebracht. Vgl. Evang. Kirchen- und Schulblatt für Württemberg 1892. No. 3. S. 21. De Lagarde hat freilich (in den Göttinger Gel. Anz. 1891 No. 14 vom 1. Juli) das ganze Capitel Dan. 7 nach seiner Entstehung in das J. 69 nach Christo verlegt! Wer aber diese seine Ausführung gelesen hat, wird von ihrer Beweiskraft nicht überzeugt sein, falls er alle hierbei in Betracht kommenden Instanzen in Erwägung zieht, und wird in dieser Annahme de Lagardes eine seiner kühnen Extravaganzen erblicken. Wie die ureigenste Selbstbenennung Jesu als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* aus dem Sprachgut von Dan. 7, 13: בַּר אֱנָשׁ = LXX: *υἱὸς ἀνθρώπου* adoptiert ist, eine Benennung, die recht eigentlich den Jesus-Reden im Urevangelium angehört, so ist es auch hier mit der Phrase: *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία* der Fall. Vgl. Dan. 7, 14: וְלֵהּ יְהִיב שָׁלְטָן = LXX: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία* = Theodotion: *καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχή*. Diese Verwandtschaft mit Dan. 7, 14 spricht also nicht gegen, sondern für die Echtheit von Mt. 28, 18 und für die Zugehörigkeit dieses Wortes zu den mit alttestamentlichem Sprachgut getränkten echten Jesusreden. Der urevangelische Charakter von Mt. 28, 18 zeigt sich auch in dem Zusatz: *ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*, mit welchem Zusatz Mt. 28, 18 über Dan. 7, 14 hinausgeht, dafür aber mit anderen evangelischen Worten zusammentrifft. Vgl. Mt. 6, 10 (= Lc. 11, 2): *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* —, Mt. 6, 19. 20 (= Lc. 12, 33): *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς* —, *θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ* —, Mt. 18, 18: *ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ* —, Mt. 23, 8 nach Eusebius (s. oben): *μὴ καλέσητε διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* —, Mt. 23, 9: *καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* (Syr. Cur. *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), und dazu den aussercanonischen Zusatz nach Heracleon (s. oben zu Mt. 23, 9): *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* —, endlich Mt. 11, 25 = Lc. 10, 21: *κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*. Diese letztere Stelle spricht aber weiter nachdrücklich für die Abstammung von Mt. 28, 18 aus dem Urevangelium. Vgl.

Mt. 11, 27a.	Lc. 10, 22a.	Mt. 28, 18.
πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου.	*πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου.*	*ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.*

Wenn bei irgend einem Herrenwort, so kann bei Mt. 11, 25—27 = Lc. 10, 21. 22 an der Zugehörigkeit zur vorcanonischen Quelle nicht gezweifelt werden. Dasselbe gilt von der Relation über die Versuchung Jesu Mt. 4, 1—11 = Lc. 4, 1—13, welche nicht aus Marcus, sondern aus dem Urevangelium stammt und es unzweideutig bezeugt, dass die vorcanonische Quelle nicht eine blose Redensammlung, sondern wirklich eine evangelische Erzählung gewesen ist. In dieser Relation über die Versuchung Jesu sagt der *πειράζων* Lc. 4, 6: *σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην* = Mt. 4, 9: *ταῦτά σοι πάντα δώσω.* Damit vgl. man Mt. 28, 18: *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία* — oder nach der Hilarius-Relation: Omnia data sunt mihi — also in beiden Stellen dieselben Varianten. Dabei erwäge man die innere Correspondenz, welche zwischen Mt. 28, 18 einerseits und Mt. 4, 9 = Lc. 4, 6 andrerseits besteht. Bei der Versuchung ist es der Satanas (vgl. Lc. 10, 18: *πεσὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὴν γῆν*)[1]), welcher die *ἐξουσία* (nicht über den *οὐρανός*, sondern) über die *γῆ* (vgl. Mt. 4, 7: *πάσας βασιλείας τοῦ κόσμου* = Lc. 4, 5: *τῆς οἰκουμένης*) Jesu verspricht; hier Mt. 28, 18 ist es der Vater, welcher dem durch Leiden des Todes gekrönten Sohne die *ἐξουσία* nicht nur über die *γῆ*, sondern an erster Stelle über den *οὐρανός* übergibt, so dass nun Apoc. 12, 10 *ἐν τῷ οὐρανῷ* die *φωνή* ertönen kann: *ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ κτλ.* Gegenüber der Anschauung von Weiss, welcher mit der Salbung in Bethanien das Urevangelium endigen lässt, erkennt man in dieser Correspondenz zwischen Mt. 28, 18 und Mt. 4, 1 ff. = Lc. 4, 1 ff. in überraschender Weise, wie Anfang und Ende sich ineinander schliesst. Eine ähnliche Beobachtung ergibt sich für Mt. 28, 19 in Betreff der Taufe.

An der Zugehörigkeit von Mt. 28, 18 zu der vorcanonischen Quelle besteht nach alledem für mich nicht der geringste Zweifel,

1) Bezüglich dieses aussercanonischen Zusatzes vgl. die Paralleltexte zu Lc. 10, 18.

zumal da auch der Apokalyptiker Apoc. 12, 10 dafür Zeugniss ablegt. Dagegen ist der an Mt. 28, 18 zum Schluss nach *ἐπὶ γῆς* angefügte Zusatz: *καὶ καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατήρ μου, κἀγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς*, welchen die Peschittha (vgl. Hug, Einl. I, 138) und ebenso die armenische Version (vgl. Hug, Einl. I, 354) vertritt, aus Joh. 20, 21^{b} herübergenommen, wie wir solchen frühzeitigen Einschaltungen johanneischer Stoffe in den synoptischen Texten noch einige Male begegnen. Vgl. den aussercanonischen Zusatz zu Mt. 27, 49 aus Joh. 19, 34, ferner die Vermischung von Joh. 3, 5 und Mt. 28, 19^{b} in Hom. Clem. XI, 26. p. 117, 2, ebenso die Übertragung von Joh. 2, 19 nach Mc. 14, 58. (S. oben S. 331f.)

Mt. 28, 19^{a} = Mc. 16, 15.

a. Agathangelus c. 171. p. 86, 6. ed. Lagarde.
ἐξέλθετε, λέγων, εἰς πάντα τὰ ἔθνη καὶ κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ.

b. Exc. Theod. § 76. ap. Clem. Al. p. 987.
περιιόντες κηρύσσετε καὶ τοὺς πιστεύοντας βαπτίζετε.

c. Epiph. Ancor. c. 74. p. 80A.
αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ φήσας τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· ἀπελθόντες βαπτίσατε πάντα τὰ ἔθνη.

d. Epiph. Ancor. c. 81. p. 87A.
φησὶν ἐν εὐαγγελίῳ· ἀπελθόντες βαπτίσατε πάντα τὰ ἔθνη.

e. Epiph. Haer. LXXIV, 5. p. 892D.
ὡς ἂν εἴποι Χριστός· ἀπελθόντες βαπτίσατε εἰς πάντα τὰ ἔθνη.

f. Cod. Cantabr. Mt. 28, 19^{a}.
πορεύεσθε νῦν, μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

g. Orig. IV, 262. ed. de la Rue. in Joann. XIII, 49.
πορεύεσθε, μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

h. Acta Pil. B. XIV, 1. p. 318. ed. Tischendorf.
τὸν Ἰησοῦν . . . διδάσκοντα πρὸς αὐτοὺς καὶ λέγοντα· πορεύθητε εἰς πάντα τὸν κόσμον καὶ κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον.

i. Euseb. in Psalm. 65. 5. 6.
πορεύοντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.

k. Mc. 16, 15.
πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.

l. Acta Pil. A. XIV, 1. p. 259.
πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε πάσῃ τῇ κτίσει [Cod. E. add.: *τὸ εὐαγγέλιόν μου*].

m. Mt. 28, 19ª.
πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες κτλ.

n. Epiph. *Κατὰ αἱρέσεων* A. p. 50 A.
τοῖς μαθηταῖς καὶ λέγων· μαθητεύσατε τὰ ἔθνη . . . βαπτίσατε αὐτούς κτλ.

o. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 226.
Quum dixit: Ite in universam terram et baptizate.

p. Hilar. de trinit. c. 2. p. 21 F.
cum dicit dominus: Euntes nunc et docete omnes gentes, baptizantes eos etc.

q. Hilar. in Psalm 65. p. 791 E. = adv. Arian. p. 352 E.
Euntes nunc docete omnes gentes.

r. Hilar. de Synod. adv. Arian. p. 358 D.
sicut legimus in evangelio: Ite et baptizate omnes gentes.

s. Hilar. de Synod. adv. Arian. p. 367 F.
Dominus Jesus Christus ordinavit discipulis dicens: Pergite et docete universas gentes baptizantes eas.

t. Vulgata Mt. 28, 19ª.
Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos etc.

u. Tertull. de baptismo c. 13.
Ite, inquit, docete nationes tinguentes eas etc.

v. Tert. de praescr. haer. c. 8.
Siquidem in fine praecipit vaderent ad docendas et tinguendas nationes.

w. Tert. de praescr. haer. c. 20.
digrediens ad patrem post resurrectionem jussit ire et docere nationes tinguendas.

x. Aphraates Hom. I, 7. p. 7. ed. Bert.
Und wiederum zu seinen Jüngern: Gehet aus und lehret alle Völker, und sie werden an mich glauben.

y. Const. V, 7. p. 137, 23.
λαβόντες ἐντολὴν παρ᾽ αὐτοῦ κηρύξαι τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη καὶ βαπτίσαι.

z. Agathangelus c. 42. p. 24, 18. ed. Lagarde.
ὁ κελεύσας κηρυχθῆναι τὰ εὐαγγέλια ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ.

α. Herm. Sim. VIII, 3, 2. p. 178, 17.
νόμος θεοῦ ἐστὶν ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον· ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.

β. Herm. Sim. IX, 15, 4. p. 230, 1.
οἱ δὲ μ᾽ ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

γ. Herm. Sim. IX, 16, 4. p. 232, 2.
κἀκείνοις οὖν ἐκηρύχθη ἡ σφραγὶς αὕτη [sc. *τὸ βάπτισμα*].

δ. Herm. Sim. IX, 16. 5. p. 232, 5.
οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

ε. Herm. Sim. IX, 17, 1. 2. 4. p. 234, 5.
[*δώδεκα*] *φυλαί εἰσιν αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον. ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων. . . . αἱ δώδεκα φυλαὶ αὗται αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον δώδεκα ἔθνη εἰσίν. . . . . πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν* [*τοῦ υἱοῦ*] *τοῦ θεοῦ. λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα* [sc. *τὸ βάπτισμα*].

ς. Herm. Sim. IX, 25, 2. p. 246, 16.
ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου.

ζ. Hom. Clem. XVII, 7. p. 161, 20.
εἰδὼς οὖν ἡμᾶς εἰδότας πάντα τὰ ὑπ᾽ αὐτοῦ ῥηθέντα καὶ τὰς ἀποδείξεις παρασχεῖν δυναμένους, εἰς τὰ ἀμαθῆ ἔθνη

ἀποστέλλων ἡμᾶς βαπτίζειν αὐτοὺς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἐνετείλατο ἡμῖν πρότερον διδάξαι αὐτούς.

η. Clem. Rom. I, 5, 7. p. 14, 4.
[*ὁ Παῦλος*] *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον.*

ϑ. Just. Dial. c. Tryph. c. 53. p. 273 C.
καὶ οὕτω πεισθέντες καὶ εἰς πᾶσαν οἰκουμένην ἐξελθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν.

ι. Just. Apol. I, 39. p. 78 AB.
ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον .... ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον.

κ. Just. Dial. c. Tryph. c. 53. p. 272 D.
ὁ Χριστὸς οὗτος ἐλθὼν διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πέμψας ἐμαθήτευσεν αὐτούς.

λ. Didasc. III, 6. p. 288.
καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ κύριος Ἰησοῦς ἡμᾶς τοὺς δώδεκα πέμψας μαθητεῦσαι τὸν λαὸν καὶ τὰ ἔθνη.

μ. Const. III, 6. p. 100, 24.
καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ κύριος Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἡμᾶς τοὺς δώδεκα πέμψας μαθητεῦσαι τὸν λαὸν καὶ τὰ ἔθνη.

ν. Just. Apol. I, 31. p. 73 A.
καί τινας πεμπομένους ὑπ᾽ αὐτοῦ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων κηρύξοντας ταῦτα καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους μᾶλλον αὐτῷ πιστεύειν.

ρ. Just. Apol. I, 50 p. 86 B.
καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν.

Auch hier stehen wir auf urevangelischem Boden. Das beweisen zunächst die zahlreichen Varianten, welche man bei einem so wichtigen Herrenworte, wie der Taufbefehl ist, sich gewiss nicht gestattet haben würde, wenn nicht von Alters her verschiedene Übersetzungen des hebräischen Urtextes nachgewirkt hätten. Als solche Übersetzungsvarianten recognoscieren wir: *πορευθέντες* (Mt., Mc., Acta Pil. A), *πορεύοντες* (Eus.), *πορεύεσθε* (Cod. D, Orig.), *πορεύθητε* (Acta Pil. B), *περιόντες* (Exc. Theod.),

ἐξέλθετε (Agathang., Aphraat.), ἀπελθόντες (Epiph.), euntes (Hilar., Vulg.), ite (Ephr., Tert.), pergite (Hilar.) = לְכוּ und vergleichen dazu aus urevangelischen Stellen πορευθέντες (Mt. 11, 4 = Lc. 7, 22; Lc. 13, 22 u. ö.), πορευόμενοι (Mt. 10, 7), πορεύεσθε (Mt. 10, 6; 25, 9. 41), πορεύθητε (Mt. 21, 2) = ὑπάγετε (Mt. 11, 2 = Lc. 19, 30), ἀπελθόντες (Mt. 14,.15), — Parallelen, welche noch durch zahlreiche Stellen vermehrt werden könnten, ferner: εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα (Acta Pil. A, Mc. 16, 15), εἰς ὅλον τὸν κόσμον (Herm., Clem. Rom., Const.), ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ (Agathang.), εἰς πᾶσαν οἰκουμένην (Justin), in universam terram (Ephraem) = בְּכָל־הָאָרֶץ, wie Salkinson in richtigem Sprachgefühl Mc. 16, 15 rückübersetzt —, sodann: μαθητεύειν (Mt., Justin, Const., Didasc.) = διδάξαι (Hom. Clem., Herm., Clem. Rom., Just.) = לַמֵּד = docere in den lateinischen Texten[1]) —, endlich vielleicht auch κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον (Mc., Const., Agath.) = κηρύσσειν absolut (Exc. Theod., Herm., Acta Pil. A) = בַּשֵּׂר = LXX: εὐαγγελίζεσθαι. Das fast allen Texten gemeinsame πάντα τὰ ἔθνη und die Aussendung εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα zeigt, dass nach der Judenmission (Mc. 6, 7—13. Mt. 10, 23) und der Samaritermission[2]) (Lc. 10, 1—16) der Missionsbefehl Jesu, früheren Andeutungen entsprechend (Mt. 21, 43; 24, 14 = Mc. 13, 10; Mt. 26, 13 = Mc. 14, 9), nun am Abschluss seines Erdenlebens alle Völker der Erde umfasst, um kraft der ἐξουσία, die ihm über die Erde gegeben ist, die ἔθνη für die βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu gewinnen. Und wie er am Anfang seines Wirkens, obwohl lavacri non egens = οὐκ ἐπιδεόμενος λουτροῦ = οὐκ ἐνδεὴς τοῦ βαπτισθῆναι, doch der Taufe sich unterworfen hat, so setzt er in der Vollendung seines Werkes das βαπτίζειν als Mittel ein, um sich und seiner freiwirkenden ἐξουσία die Völker der Erde zu unterwerfen. So erweist sich nach allen Seiten Mt. 28, 19ª = Mc. 16, 15 als ein urevangelischer

1) Wahrscheinlich gehörte μαθητεύειν dem Typus der vom ersten Evangelisten gebrauchten Übersetzung an. Vgl. Mt. 13, 52: γραμματεὺς μαθητευθείς, wo im Urtext nichts Anderes als מְלֻמָּד (= διδακτός) gestanden haben kann. Zu der dritten Stelle, an welcher überhaupt noch in den Evangelien μαθητεύειν vorkommt, Mt. 27, 57: ἐμαθήτευσεν τῷ Ἰησοῦ, vgl. man Jes. 54, 13: לִמּוּדֵי יְהוָה = διδακτοὺς θεοῦ.

2) Vgl. oben S. 119 f.

Textbestandtheil, welchen der erste Evangelist und der Autor des Marcusschlusses jeder in seiner Weise verwerthet hat.

Mt. 28, 19b.

A. Canonische Fassung.

1. Mt. 28, 19b.
   βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου πνεύματος.

B. Aussercanonische Fassung:

2. Const. V, 7. p. 137, 25.
   [*λαβόντες ἐντολὴν παρ᾽ αὐτοῦ κηρύξαι τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη καὶ*] *βαπτίσαι*
   εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον
   ἐπὶ αὐθεντίᾳ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων, ὅς ἐστιν αὐτοῦ πατήρ,
   καὶ μαρτυρίᾳ πνεύματος, ὅς ἐστι παράκλητος.

C. Abbreviaturen.

3. Eus. H. E. III, 5, 2.
   τοῦ Χριστοῦ φήσαντος αὐτοῖς πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.
4. Eus. Dem. ev. III, 6, 32.
   φήσας πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ μαθητάς· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.
5. Eus. in Psalm. 65, 5. 6.
   ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· πορεύοντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.
6. Eus. Laus Constant. XVI, 8.
   πορευθέντες γοῦν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, φήσας αὐτοῖς.
7. Herm. Vis. VIII, 7, 3. p. 46, 1.
   θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου.
8. *Διδ.* IX, 5.
   οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου.

9. Just. Dial. c. Tryph. c. 39. p. 258 A.
τινὰς μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.
10. Euchologion Goar p. 356 cf. Cyrill. Mystag. III, 1. p. 315. (Migne XXXIII, 1088).
εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένοι καὶ Χριστὸν ἐνδυσάμενοι.
11. Const. V, 16. p. 148, 7.
βαπτισθέντες γὰρ εἰς τὸν τοῦ κυρίου θάνατον.
12. Const. VI, 15. p. 175, 3.
βαπτίσματι ἑνὶ ἀρκεῖσθε μόνῳ τῷ εἰς τὸν θάνατον του κυρίου δεδομένῳ.
13. Const. VI, 23. p. 187, 9.
Ἓν μόνον δοὺς βάπτισμα τὸ εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον.
14. Const. VII, 22. p. 207, 4.
ὁ δὲ εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον μυούμενος.
15. Const. VII, 25. p. 209, 2. (*Διδ.* IX, 5.)
οἱ βεβαπτισμένοι εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ θάνατον.
16. Const. VIII, 7. p. 242, 16.
μυηθέντας εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ θάνατον.
17. Ps.-Ignat. ad Trall. II, p. 184, 4.
πιστεύοντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ διὰ τοῦ βαπίσματος.
18. Ps.-Ign. ad Philipp. I. p. 216, 14.
Ἓν δὲ καὶ τὸ βάπτισμα τὸ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου διαδιδόμενον.

D. Liturgische Formulierungen.

I. Bei der Taufe.

19. *Διδ.* VII, 3.
ἔχχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.
20. Just. Apol. I, 61. p. 93 A. 94 A.
ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται· ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται.
21. Just. Apol. I, 61. p. 94 D. E.
ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ

μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα ..... καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὁ φωτιζόμενος λούεται.

22. Orig. de princ. I, 1.
salutaris baptismus non aliter nisi excellentissimae omnium trinitatis auctoritate, id est patris et filii et spiritus sancti cognominatione compleatur.

23. Hom. Clem. IX, 23. p. 100, 13.
καὶ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισάμενοι.

24. Doctr. Addai ed. Philipps. p. 20.
Denn so ist uns von ihm befohlen, dass wir taufen und absolvieren diejenigen, welche glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.

25. Const. VII, 43. p. 226, 12.
εὐχαριστῶν αὐτῷ τῷ ἀναδέξασθαι αὐτὸν τὸν ὑπὲρ πάντων θάνατον διὰ τοῦ σταυροῦ, οὗ τύπον ἔδωκε τὸ βάπτισμα τῆς παλιγγενεσίας, δοξάζει τε ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ θεὸς ὁ τῶν ὅλων κύριος ἐν ἁγίῳ πνεύματι οὐκ ἀπέρριψε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.

II. Bei der Eucharistie.

26. Just. Apol. I, 65. p. 97D.
ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ ὁ τος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν.

III. Bei den täglichen Gebeten.

27. Just. Apol. I, 67. p. 98C.
ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν
τὸν ποιητὴν τῶν πάντων
διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ διὰ πνεύματος ἁγίου.

28. Hymnus vespertinus Graecorum vel saeculo secundo vel certe tertio compositus. Usserius. Diatribae de symbolis ap. Routh. III, 515—520.

Ὕμνος ἑσπερινός.

Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης ἀθανάτου πατρός, οὐρανίου, ἁγίου, μάκαρος, Ἰησοῦ Χριστέ· ἐλθόντες ἐπὶ τοῦ ἡλίου δύσιν, ἰδόντες φῶς ἑσπερινόν, ὑμνοῦμεν

πατέρα
καὶ υἱὸν
καὶ ἅγιον πνεῦμα θεοῦ.

Ἄξιος εἶ ἐν πᾶσι καιροῖς ὑμνεῖσθαι φωναῖς ὁσίαις, υἱὲ θεοῦ, ζωὴν ὁ διδούς· διὸ ὁ κόσμος σε δοξάζει.

29. Basilius M. De spiritu sancto c. 29.

ἔδοξε τοῖς πατράσιν ἡμῶν μὴ σιωπῇ τὴν χάριν τοῦ ἑσπερινοῦ δέχεσθαι, ἀλλ' εὐθὺς φανέντος εὐχαριστεῖν. καὶ ὅστις μὲν ὁ πατὴρ τῶν ῥημάτων ἐκείνων τῆς ἐπιλυχνίου εὐχαριστίας εἰπεῖν οὐκ ἔχομεν· ὁ μέν τοι ὁ λαὸς ἀρχαίαν ἀφίησι τὴν φωνήν, καὶ οὐδενὶ πώποτε ἀσεβεῖν ἐνομίσθησαν οἱ λέγοντες· αἰνοῦμεν

πατέρα
καὶ υἱὸν
καὶ ἅγιον πνεῦμα θεοῦ.

E. Patristische Parallelen.

30. Clem. Rom. I, 46, 6. p. 76, 8.

ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς.

31. Clem. Rom. I, 42, 3. p. 68, 1.

παραγγελίας οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

32. Clem. Rom. I, 58, 2. p. 96, 12.

ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

33. Ign. ad Eph. IX, 1. p. 14, 6.

ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι

εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.

34. Ign. ad Magn. XIII, 1. p. 40, 14.
ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι.

35. Ign. ad Magn. XIII, 2. p. 40, 7.
ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι.

36. Ign. ad Philad. p. 70, 2.
Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ... ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ ... ἐν αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ... ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι.

37. Διδ. VII, 1.
περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος οὕτω βαπτίσατε ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι.

38. Aristid. Apol. c. 2. p. 9. ed. Hennecke
οἱ δὲ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ [τοῦ κυρίου] Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτος δὲ [ὁ] υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

39. Just. Apol. I, 13. p. 60 CDE.
τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι ..... τὸν διδάσκαλον τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος ἐπιτρόπου, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν ἀποδείξομεν.

40. Just. Apol. I, 6. p. 56 BC.
καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ
τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ,
ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, ...
πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.

41. Just. Apol. I, 63. p. 96 C.
Ἰουδαῖοι οὖν ἡγησάμενοι
ἀεὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λελαληκέναι τῷ Μωυσεῖ,
τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ὄντος υἱοῦ τοῦ θεοῦ . . . . .
δικαίως ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καὶ διὰ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν.

42. Just. Dial. c. Tryph. c. 32. p. 249 E.
ἐρῶ ὑμῖν καὶ ἄλλους λόγους . . ., ἐξ ὧν
καὶ κύριον τὸν Χριστὸν
ὑπὸ τοῦ ἁγίου προφητικοῦ πνεύματος λεγόμενον νοήσετε,
καὶ τὸν κύριον πάντων πατέρα.

43. Mart. Polyc. c. 14. p. 154, 6.
κύριε ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, ... ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου.

44. Martyr. Polyc. c. 22. p. 166, 3.
τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον λόγῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, μεθ' οὗ ἡ δόξα τῷ θεῷ καὶ πατρὶ ἐν ἁγίῳ πνεύματι.

45. Athenag. Leg. c. 10. p. 11, 5. ed. Schwartz.
ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος.

46. Athenag. Leg. c. 10. p. 11, 19.
θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον.

47. Athenag. Leg. c. 12. p. 13, 20.
εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις.

48. Athenag. Leg. c. 12. p. 13, 22.
καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδός, τοῦ πατρός.

49. Athenag. Leg. c. 24. p. 31, 19.
θεόν φαμεν καὶ υἱὸν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον.

50. Athenag. Leg. c 24. p. 31, 20.
τὸν πατέρα, τὸν υἱόν, τὸ πνεῦμα.

51. Clem. Al. Paed. I, 6, 42. p. 123.
ὦ θαύματος μυστικοῦ· εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ, εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ.

52. Clem. Al. Eclog. proph. § 13. p. 992.
πᾶν ῥῆμα ἵσταται ἐπὶ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων, ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, ἐφ᾽ ὧν μαρτύρων καὶ βοηθῶν αἱ ἐντολαὶ λεγόμεναι φυλάσσεσθαι ὀφείλουσιν.

53. Clem. Al. Eclog. proph. § 29. p. 998.
τῶν γὰρ εὐχρήστων καὶ ἀναγκαίων εἰς σωτηρίαν, οἷον πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

54. Pseudo-Clem. de Virginitate I, 4.
vitam vivat divinam coelestemque in pura sanctaque operatione et in sanctificatione Spiritus Dei atque ut Deo omnipotenti serviat per Jesum Christum propter regnum coelorum.

55. Didasc. II, 26. p. 260 ed. Lagarde.
ὁ γὰρ ἐπίσκοπος προκαθεζέσθω ὑμῶν ἐν θεοῦ τόπῳ,
ὁ δὲ διάκονος παριστάσθω αὐτῷ ὡς ὁ Χριστός,
ἡ δὲ διάκονος εἰς τύπον ἁγίου πνεύματος τετιμήσθω ὑμῖν.

56. Didasc. IV, 5. p. 298.
διακονίαν ἁγίαν καὶ δεκτὴν δεῖ προσφέρειν ἐνώπιον τοῦ παντοκράτορος θεοῦ διὰ τοῦ ἠγαπημένου υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

57. Didasc. V, 6. p. 305.
πιστεύειν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Χριστὸν καὶ εἰς θεὸν τὸν πατέρα αὐτοῦ, τὸν κύριον τὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα, οἷς ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

58. Didasc. VI, 14. p. 326.
ταύτην τὴν καθολικὴν διδασκαλίαν εἰς ἐπιστηριγμὸν ὑμῶν, ἐν ᾗ δηλοῦμεν ὑμῖν θεὸν παντοκράτορα σέβειν καὶ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς χρῆσθαι.

59. Didasc. VI, 30. p. 338.
τῷ ἐρχομένῳ ἐν δυνάμει καὶ δόξῃ κρῖναι νεκροὺς καὶ

ζῶντας αὐτῷ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, ὃς ἦν καὶ ἐστὶ καὶ ἔσται, τὸ σέβας καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ ἡ δόξα, καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

60. Const. VI, 15. p. 175, 8.
ὡς γὰρ εἷς ὁ θεὸς
καὶ εἷς ὁ Χριστὸς
καὶ εἷς ὁ παράκλητος,
εἷς δὲ καὶ ὁ τοῦ κυρίου ἐν σώματι θάνατος, οὕτως ἓν ἔστω καὶ τὸ εἰς αὐτὸν δεδομένον βάπτισμα.

61. Const. VI, 15. p. 175, 21.
ἀσεβοῦσιν εἰς τὸν ἀποστείλαντα,
εἰς τὸν παθόντα,
εἰς τὸν μαρτυρήσαντα.

62. Const. VI, 18. p. 178, 7.
οἱ καὶ Ἰουδαίων δυσσεβέστεροι καὶ Ἑλλήνων ἀθεώτεροι,
οἱ θεὸν τὸν ἐπὶ πάντων βλασφημοῦντες
καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ καταπατοῦντες
καὶ τὴν διδασκαλίαν πνεύματος διαπτύοντες.

63. Const. VII, 22. p. 206, 11.
τοῦ ἀποστείλαντος πατρός,
τοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ,
τοῦ μαρτυρήσαντος παρακλήτου.

64. Const. VIII, 5. p. 237, 25.
ὁ θεὸς καὶ πατὴρ . . . . ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων
διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ Χριστοῦ σου
ὑπὸ μάρτυρι τῷ παρακλήτῳ.

65. Const. VIII, 6. p. 240, 27.
ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ . . . . καὶ τῶν ὅλων κύριος,
ὁ τοῦ παρακλήτου προβολεύς, . . .
ὁ διὰ Χριστοῦ διδασκάλους τοὺς μαθητὰς ἐπιστήσας.

66. Pseudo-Ign. ad Philipp. I. p. 216, 11.
εἷς ἐστὶν ὁ τῶν ὅλων θεὸς ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ τὰ πάντα,
εἷς δὲ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς, ὁ τῶν ὅλων κύριος, δι' οὗ τὰ πάντα,

ἓν δὲ καὶ πνεῦμα ἅγιον, τὸ ἐνεργῆσαν ἐν Μωσῆ καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις,
ἓν δὲ καὶ τὸ βάπτισμα.

67. Pseudo-Ign. ad Philad. IV. p. 232, 26.
εἷς ἀγέννητος, ὁ θεὸς καὶ πατήρ,
καὶ εἷς μονογενὴς υἱός, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος,
καὶ εἷς ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,
. . καὶ τὸ βάπτισμα ἕν.

68. Pseudo-Ign. ad Philad. V p. 236, 6.
εἷς γὰρ ὁ θεὸς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης,
εἷς ὁ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ...
εἷς δὲ καὶ ὁ παράκλητος, ὁ ἐνεργήσας ἐν Μωσῆ καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις.

69. Pseudo-Ign. ad Philad. IX. p. 240, 11.
ἅγιος ὁ παράκλητος,
καὶ ἅγιος ὁ λόγος, ὁ τοῦ πατρὸς υἱός, δι' οὗ
ὁ πατὴρ τὰ πάντα πεποίηκεν καὶ τῶν ὅλων προνοεῖ.

70. Pseudo-Ign. ad Heronem VII. p. 270, 5.
παραγγέλλω σοι ἐπὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων
καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ παρόντος
καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

71. Pseudo-Ign. ad Eph. XX. p. 288, 1. 3.
στήκετε . . . . ἐν μιᾷ πίστει
θεοῦ πατρὸς
καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ, . . .
ἐφοδηγούμενοι ὑπὸ τοῦ παρακλήτου.

72. Agathangelus c. 148. p. 15. ed. de Lagarde.
καὶ ἐβάπτισε πάντας ὁμοῦ ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

73. Apoc. Mosis c. 43. p. 23 ed. Tischendorf.
ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

F. Haeretische Parallelen.

I. Im wesentlichen Gleichlaute mit dem canonischen Texte.

Ebioniten.

74. Hom. Clem. XI, 26. p. 117, 2.
οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

75. Recogn. Clem. I, 63.
Aliter enim nullo modo eos ostendi posse salvari, nisi per sancti spiritus gratiam trinae invocationis dilui baptismate properarent.

76. Recogn. Clem. III, 67.
Baptizabitur autem unusquisque vestrum in aquis perennibus nomine trinae beatitudinis invocato super se.

77. Recogn Clem. IV, 32.
ut in praesenti quidem tempore diluantur peccata vestra per aquam fontis aut fluminis aut etiam maris, invocato super vos trino beatitudinis nomine.

Montanisten.

78. Epiph. Haer. XLVIII, 1. p. 402 D.
περὶ δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.

79. Philastr. c. 49. Corpus haereseolog. ed. Öhler p. 51.
Alii autem post istos surrexerunt, Cataphryges, in Phrygia provincia habitantes. Isti prophetas et legem accipiunt, patrem et filium et spiritum confitentur, carnis resurrectionem exspectant.

Valentinianer.

(*ἡ ἀνατολικὴ διδασκαλία.*)

80. Exc. Theod. § 76. ap. Clem. Al. p. 987.
καὶ τοῖς ἀποστόλοις ἐντέλλεται· περιιόντες κηρύσσετε καὶ

τοὺς πιστεύοντας βαπτίζετε εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος· εἰς οὓς ἀναγεννώμεθα τῶν λοιπῶν δυνάμεων ἁπασῶν ὑπεράνω γινόμενοι.

81. Exc. Theod. § 80. ap. Clem. Al. p. 987.
διὰ γὰρ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισθεὶς ἀνεπίληπτός ἐστι πάσῃ τῇ ἄλλῃ δυνάμει καὶ διὰ τριῶν ὀνομάτων πάσης τῆς ἐν φθορᾷ τριάδος ἀπηλλάγη.

Kolarbasier.

82. Epiph. Haer. XXXV, 1. 3. p. 262 A.
τὴν τελείαν ἐκ θεοῦ λαβεῖν χάριν καὶ γνῶσιν παρ' αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος διὰ πνεύματος ἁγίου.

Enkratiten.

83. Acta Pauli et Theclae ed. Tischendorf. Acta apostolorum apocrypha p. 42.
μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα καθαρὸν τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Priscillianisten.

84. Priscill. Tractat. II. p. 37. ed. Schepss.
baptizantes sicut scriptum est: in nomine patris et filii et spiritus sancti.

II. Unitarisch-monarchianische Umdeutungen von Mt. 28, 19.

Noetianer.

85. Epiph. Haer. LVII, 3. p. 481 D.
οὗτος δὲ [sc. ὁ Νόητος] πάλιν ἄλλην ἀκρότητα μονοτύπως τὸν αὐτὸν πατέρα θεὸν καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἐν σαρκὶ πεπονθότα καὶ γεννηθέντα ἡγησάμενος.

Paulus von Samosata.

86. Epiph. Haer. LXV, 1. p. 608 A.
φάσκει δὲ οὗτος θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἕνα θεόν, ἐν θεῷ δὲ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος.

Sabellianer.

87. Epiph. Haer. LXII, 2. p. 514AB.
τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν ἐξ ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινὲς τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο. ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.

Ungenannte Unitarier.

88. Pseudo-Ign. ad Trall. c. VI. p. 186, 23.
τινὲς δὲ αὐτῶν . . . λέγουσι· ταὐτὸν δὲ εἶναι πατέρα, καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα.

Priscillianisten.

89. Augustini liber de haeres. c. 70. Corpus haereseolog. ed. Öhler I. p. 218.
De Christo Sabellianam sectam tenent, eundem ipsum esse dicentes non solum filium, sed etiam patrem et spiritum sanctum.

90. Praedestinati liber 1 qui est de haeresibus. c. 70. Corpus haereseolog. p. 259.
Trinitatem autem sicut Sabelliani ipsum sibi patrem, ipsum sibi filium, ipsum sibi sanctum spiritum confitentur.[1])

III. Haeretische Abwandlungen.

Ungenannte Haeretiker.

91. Celsus ap. Orig. c. Cels. VII, 9.
πρόχειρον ἑκάστῳ καὶ σύνηθες εἰπεῖν· ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον.

Simon Magus.

92. Hieron. in Mt. 24.
Simon: Ego sum sermo Dei, ego speciosus,

1) Vgl. hierzu Agrapha S. 467 f, wozu man bemerken wolle, wie durch obige Citate 87. 89. 90 der Gebrauch des Aegypterevangeliums bei den Priscillianisten ausser Zweifel gesetzt ist.

ego Paracletus,
ego omnipotens,
ego omnia Dei.

93. Iren. I, 23, 1:
Hic igitur a multis quasi Deus glorificatus est, et docuit semetipsum esse,
qui inter Judaeos quidem quasi Filius apparuerit,
in Samaria autem quasi Pater descenderit,
in reliquis vero gentibus quasi Spiritus sanctus adventaverit.

Montanus.

94. Didym. Al. de trin. III, 41. p. 445.
Μοντανὸς γάρ, φησίν, εἶπεν· ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος.

Valentinus.

95. Iren. I, 2, 5.
πάλιν ἑτέραν προβαλέσθαι συζυγίαν, κατὰ προμήθειαν τοῦ πατρός, ἵνα μὴ ὁμοίως
ταύτῃ πάθῃ τις τῶν Αἰώνων Χριστὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον,
εἰς πῆξιν καὶ στηριγμὸν τοῦ Πληρώματος.

96 Iren. I, 3, 1.
ἐξ ἀγῶνος σύμπηξις καὶ ἡ τοῦ πρώτου Χριστοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἐκ μετανοίας ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτῶν μεταγενεστέρα τῶν αἰώνων γένεσις.

97. Ir. I, 21, 3 = Epiph. Haer. XXXIV, 20. p. 255 D.
ἄλλοι δὲ Ἑβραϊκά τινα ὀνόματα ἐπιλέγουσι, πρὸς τὸ μᾶλλον καταπλῆξαι τοὺς τελειουμένους, οὕτως·
βασεμὰ χαμοσσῆ
βαιανουρὰ
μισταδία ῥοναδὰ κουστὰ
βαφογὸρ [*βαβοφὸρ*] *καλαχθεί.*

98. Iren. I, 21, 3 = Epiph. Haer. XXXIV, 20, p. 255 D.
τούτων δ' ἡ ἑρμηνεία ἐστὶ τοιαύτη·
τὸ ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν τοῦ πατρὸς

ἐπικαλοῦμαι φῶς ὀνομαζόμενον
καὶ πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ ζωή,
ὅτι ἐν σώματι ἐβασίλευσας.

99. Iren. I, 21, 3 = Epiph. Haer. XXXIV, 20. p. 255 D. 256 A.
ἄλλοι πάλιν τὴν λύτρωσιν ἐπιλέγουσιν οὕτως·
τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος
καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς
ἐν ταῖς ζωαῖς τοῦ φωτὸς τοῦ Χριστοῦ, Χριστοῦ ζῶντος
διὰ πνεύματος ἁγίου
εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν, ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως.

100. Iren. I, 2, 6 = Epiph. Haer. XXXI, 13. p. 179 A.
τὸ πᾶν Πλήρωμα τῶν Αἰώνων συνευδοκοῦντος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, τοῦ δὲ πατρὸς αὐτῶν συνεπισφραγιζομένου.

Kolarbasier.

101. Iren. I, 12, 4 = Epiph. Haer. XXXV, 1. p. 259 C.
οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς στήριγμα τοῦ πληρώματος γεγονέναι λέγουσιν αὐτόν· καὶ διὰ τοῦτο Χριστὸν λέγεσθαι αὐτόν, τὴν τοῦ πατρός, ἀφ' οὗ προεβλήθη, διασώζοντα προσηγορίαν.

Marcosier.

102. Iren. I, 21, 3 = Epiph. Haer. XXXIV, 20. p. 255 D.
οἱ δὲ ἄγουσιν ἐφ' ὕδωρ καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν·
εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων
εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων,
εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν,
εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων.

Manichäer.

103. Actus apost. apocr. ap. Fabricium, Cod. Apocr. N.T. p. 823.
ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν, καὶ ἐπισφράγισον αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

G. Heidnische Zeugnisse.

104. Lucian Philop. T. II. p. 770 in.

Καί τινα ἐπομώσομαί γε —

Tri. *Ὑψιμέδοντα θεόν, μέγαν, ἄμβροτον, οὐρανιῶνα, υἱὸν πατρός, πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἓν ἐκ τριῶν, καὶ ἐξ ἑνὸς τρία. Ταῦτα νόμιζε Ζῆνα, τὸν δ' ἥγου θεόν.*

H. Das älteste kirchliche Bekenntniss.

105. Marcellus ap. Epiph. Haer. LXXII, 3. p. 836B. [Die älteste Form der römischen regula fidei.]

πιστεύω οὖν

εἰς θεὸν παντοκράτορα

καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς·

καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.

106. Aphraates Hom. I. 15. p. 16—18 ed. Bert. (Ostsyrisches Glaubensbekenntniss.)

Denn das ist der Glaube, dass man glaubt

an Gott den Herrn über Alles, welcher geschaffen hat Himmel, Erde und die Meere und Alles, was darinnen ist, welcher den Menschen geschaffen hat nach seinem Bilde, und welcher das Gesetz dem Mose gegeben hat,

und welcher wiederum seinen Gesalbten in die Welt gesandt hat,

und von seinem Geist in die Propheten gesandt hat, und dass man glaubt an die Auferstehung der Todten und wiederum glaubt auch an das Geheimniss der Taufe. Das ist der Glaube der Kirche Gottes.

An dem Anfang des Urevangeliums (Mt. 3, 1 ff. = Lc. 3, 1 ff. = Mc. 1, 4 ff.) steht der Täufer Johannes und weist auf das zukünftige

βαπτίζειν des Messias hin mit prophetischen Worten, welche nicht nur die Erweckung eines neuen Abrahams-Samens, wie solche nachmals durch die Heidentaufe geschehen ist (vgl. Mt. 3, 9 = Lc. 3, 8), sondern dabei auch schon eine trinitarische Gliederung der Gedanken erkennen lassen. Vgl.

a) *ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ* (Mt. 3, 9 = Lc. 3, 8 — man vgl. dazu Gal. 3, 7. 26—29);

b) *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν* (Mt. 3, 11^a = Lc. 3, 16^a = Mc. 1, 7);

c) *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Mc. 1, 8 = Lc. 3, 16^b = Mt. 3, 11^b).

Eng mit der urevangelischen Relation bezüglich des Täufers ist der Bericht über Jesu eigene Taufe (Mc. 1, 9. 10 = Mt. 3, 13—17 = Lc. 3, 21. 22) verknüpft, über dessen Zugehörigkeit zum Urevangelium man Weiss (Marcusevangelium S. 47ff., Matthäusevangelium S. 108ff.) vergleichen wolle. Nach der vorausgegangenen Einleitung, welche in der Wirksamkeit des Täufers gegeben war, erscheint die Taufe Jesu mit ihrer unverkennbaren trinitarischen Conception als das grundlegende Thema Jesu, welches am Schlusse des Urevangeliums in der Stiftung der trinitarischen Völkertaufe sich vollendet. So entsteht zwischen diesen beiden Höhenpunkten eine ähnliche Correspondenz wie zwischen der *ἐξουσία*, die der Versucher dem von der Taufe kommenden Jesus anbot (Lc. 4, 6 = Mt. 4, 9), und der *ἐξουσία*, welche der Vater dem im *θάνατος* vollendeten Sohne übergab (Mt. 28, 19).

Wohl ist neuerdings eine Anschauung gäng und gebe geworden, wonach der trinitarische Taufbefehl, weit entfernt davon, als der originale Schlusspunkt des Urevangeliums betrachtet zu werden, als ein verhältnissmässig spätes Produkt der kirchlich-dogmatischen Entwickelung gilt. Aber die Begründung dieses Urtheils lässt ausserordentlich viel zu wünschen übrig, sofern dieselbe weder nach der evangelienkritischen Seite noch bezüglich der aussercanonischen Literatur auf Vollständigkeit der Instanzen auch nur von ferne Anspruch erheben kann. Ist doch einerseits die Untersuchung über den ursprünglichen Schluss der vorcanonischen Quellenschrift noch völlig im Unklaren und andrerseits die wichtige aussercanonische Relation über die Ein-

setzung der Völkertaufe Const. V, 7 bei der Untersuchung von Mt. 28, 19 meines Wissens noch niemals herbeigezogen worden[1]), obwohl anerkannter Massen die aussercanonischen Evangelientexte der Constitutionen der höchsten Beachtung werth sind.

Um so mehr habe ich es für meine Pflicht gehalten, diesen wichtigen Punkt der evangelischen Überlieferung, die Taufeinsetzung betreffend, einer sorgfältigen und immer wieder erneuten Untersuchung zu unterziehen. Daraus sind seit Jahren mir eine Reihe selbstständiger Vorarbeiten entstanden:

a) eine Vergleichung von Mt. 28, 18—20 mit den synoptischen (also urevangelischen) sowie mit den johanneischen Herrenreden;
b) eine Untersuchung der trinitarischen Parallelen in den apostolischen Lehrschriften;
c) eine Sammlung der trinitarischen Stellen in der ältesten aussercanonischen Literatur, s. die Texte vorstehend No. 2—106;
d) eine zusammenfassende Untersuchung dieser aussercanonischen Parallelen, namentlich an der Hand von Const. V, 7;
e) eine Untersuchung über das trinitarische Glaubenssymbol der altorientalischen Kirchen.

Das Wichtigste aus diesen Vorarbeiten kann nun hier zur Verwendung gelangen, indem ich nur die sub b) erwähnte Untersuchung für mein späteres Werk: „Canonische Evangelienparallelen in den apostolischen Lehrschriften“ reserviere.

Die älteste patristische Literatur führt uns mit Clemens Rom. nach Rom, mithin auf denjenigen Boden, auf welchem das trinitarische Glaubensbekenntniss als Symbolum Romanum (um 140) als am frühesten ausgeprägt gilt. Dem entsprechend zeigen sich bereits bei Clemens (93—95) drei trinitarische Stellen, unter denen die eine sogar einen gewissen Zusammenhang mit dem Taufbefehl (Clem Rom. I, 42, 3: *ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*) erkennen lässt. Wenn bei dem ebenfalls zur römischen Gemeinde gehörigen Hermas (130

1) Auch Cotelerius geht in seiner Ausgabe der Constitutionen stillschweigend an dieser merkwürdigen Stelle vorüber.

bis 160) nur die christologische Abbreviatur: *βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* zu derselben Zeit sich findet, in welcher das trinitarische Symbolum Romanum bereits ausgebildet war, so hat diese Abbreviatur bei Hermas denselben Werth wie in der *Διδαχή*, wo die christologische Fassung: *οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου* — neben der trinitarischen Formel völlig naiv einhergeht. Die trinitarische Taufformel — zweimal wiederholt — erscheint bereits in der *Διδαχή* (110—140) als ein unantastbares Gut der kirchlichen Überlieferung. Der Verfasser der *Διδαχή*, welcher für seine Person von trinitarischen und christologischen Gedanken so weit entfernt ist, dass man einen Haupttheil seiner Schrift aus jüdischer Quelle hat herleiten wollen, theilt gleichwohl da, wo er zu den überlieferten liturgischen Stoffen kommt — das Herrengebet, die eucharistischen Gebete —, an der Spitze dieser Überlieferungsstoffe die trinitarische Taufformel mit als ein Gegebenes und Feststehendes. Und wenn die vorausgegangene katechetische Belehrung und Taufvorbereitung (vgl. *Διδ.* VII, 1: *ταῦτα προειπόντες βαπτίσατε* —) mit der trinitarischen Formel der Taufe selbst inhaltlich nicht die geringste Berührung zeigt, so ist dies eben ein Beweis für das hohe Alter der überlieferten Taufformel, ein Beweis dafür, dass auch da, wo man für den trinitarischen Gottesbegriff nicht das geringste Interesse und Verständniss besass, die Taufformel als eine feststehende Tradition fortgepflanzt wurde. Wie daneben in der *Διδαχή* die christologische Abbreviatur *βαπτίζειν εἰς ὄνομα κυρίου* bestand, so war es auch bei Justin der Fall (Dial. c. Tryph. c. 39. p. 258 A). Seine Theologie ist voll von Bestandtheilen des altkirchlichen Glaubenssymbols, die wie disjecta membra in allen Theilen seiner Schriften zerstreut vorliegen. Seine Theologie ist der erste Versuch, den trinitarischen Gemeinglauben der Kirche speculativ zu begreifen, ein Versuch, welcher jedoch bezüglich des *πνεῦμα ἅγιον* durchaus unvollständig geblieben ist. Aber diesen trinitarischen Gemeinglauben theilt er mit der Kirche, die er in allen ihren Hauptprovinzen durchwandert und kennen gelernt hat; er vertritt diesen trinitarischen Glauben der Kirche auf Grund des altkirchlichen Glaubenssymbols (vgl. Bornemann, das Taufsymbol Justins des Märtyrers in der Ztschr. f. Kirchengesch. 1879. III. S. 1—27), namentlich aber bei der Taufformel selbst, ferner bei dem Abendmahl sowie bei

den täglichen Gebeten.[1]) Von Irenaeus und Tertullian ab die trinitarischen Stellen zu excerpieren, würde viel zu weit führen. Nur die trinitarischen Parallelen der Didascalia und der Constitutionen zum ersten Male zu registrieren, schien mir von Wichtigkeit. In der Didascalia ist namentlich die streng subordinatianische Stelle Didasc. II, 26. p. 260 von Interesse, in welcher das πνεῦμα (= רוּחַ fem.) — ähnlich wie auch bei manchen Haeretikern — weiblich gedacht ist. Die aus den Constitutionen mitgetheilten trinitarischen Parallelen stammen nicht aus der Didascalia, sondern rühren insgesammt von der Hand des Redaktors her und zeigen fast durchweg Verwandtschaft mit der aussercanonischen Relation des Taufbefehls Const. V, 7[2]), welche einzigartig innerhalb der patristischen Literatur dasteht. Einzigartig ist diese Relation des Taufbefehls durch die Reihenfolge der drei trinitarischen Namen; einzigartig durch das erste Glied: εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον —; einzigartig durch die Einleitung des zweiten Gliedes: ἐπὶ αὐθεντίᾳ —; einzigartig durch den Inhalt des zweiten Gliedes: τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων, ὅς ἐστιν αὐτοῦ πατήρ —; einzigartig durch die Einleitung des dritten Gliedes: μαρτυρίᾳ und durch den Zusatz: ὅς ἐστι παράκλητος. Diese von der canonischen Fassung Mt. 28, 19 so weit abweichende Relation theilt der Redaktor der Constitutionen mit um die Mitte des 4. Jahrhunderts, also zu einer Zeit der heissesten trinitarischen Kämpfe, obwohl diese Relation mit den dogmatischen Schlagwörtern jener Zeit in keiner Weise sich berührt, in einer Zeit, in welcher die canonische Textrevision zum Abschluss gekommen war und eine solche Abweichung ohne die stärkste Autorität gar nicht denkbar war. Eine sorgfältige Analyse dieses

1) Justins trinitarisches Symbol stimmt namentlich in seinen christologischen Aussagen überein mit Ignatius und Aristides (vgl. bezüglich des letzteren Harris in seiner Aristides-Ausgabe) und repraesentiert im Vergleich zum Symbolum Romanum noch eine frühere Stufe der Entwickelung, sofern in der altorientalischen Kirche, welcher Justin (von Geburt Palaestinenser), Aristides (Athenienser) und Ignatius (Bischof von Antiochien) angehörten, die christologischen Aussagen auf die historischen Momente von der γέννησις ἐκ παρθένου bis zur ἀνάληψις sich beschränkten und die beiden letzten Sätze das Symbolum Romanum: καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς — als feste Bestandtheile noch nicht enthielten. 2) Vgl. oben S. 398 No. 2.

merkwürdigen aussercanonischen Taufbefehls ist um so mehr am Platze, als sein Inhalt mit canonischen und aussercanonischen Parallelen sich vielfach berührt und die bisher ungelöste Frage bezüglich der quellenmässigen Identität zwischen der trinitarischen Taufe und dem *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* erklärt.

Nur nach einer Seite berührt der aussercanonische Taufbefehl der Constitutionen ein bestimmtes Schlagwort der trinitarischen Kämpfe im vierten Jahrhundert. Der fortgeschrittene Arianer Eunomius hatte anstatt der trinitarischen Taufe ein *βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* eingeführt. Vgl. (nach Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I. Theil S. 184) Philostorgius X, 4: *ἐβάπτιζον δὲ οἱ περὶ Εὐνόμιον οὐκ εἰς τρεῖς καταδύσεις, ἀλλ᾽ εἰς μίαν, εἰς τὸν θάνατον, ὡς ἔφασκον, τοῦ κυρίου βαπτίζοντες, ὃν ἅπαξ μέν, ἀλλ᾽ οὐχὶ δὶς ἢ τρὶς ὑπὲρ ἡμῶν ἀνεδέξατο.* Socrates V, 24: *οὐ γὰρ εἰς τὴν τριάδα, ἀλλ᾽ εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ βαπτίζουσι θάνατον.* Sozomenos VI, 26: *ἐν μιᾷ καταδύσει χρῆναι ἐπιτελεῖν τὴν θείαν βάπτισιν.* Theodoret. Haer. Fab. IV, 3: *Εὐνομιανοὺς τοὺς εἰς μίαν κατάδυσιν βαπτιζομένους.* Basil. de spir. sancto c. 12. Tom. III p. 23. ed. Ben. So könnte man geneigt werden, in dem Redaktor der Constitutionen, dessen Identität übrigens mit dem Verfasser der Pseudo-Ignatianen hierbei von Neuem hervortritt, einen geheimen Anhänger des Eunomius zu vermuthen, zumal auch er wiederholt das *ἓν βάπτισμα* hervorhebt.

Aber nichts wäre verkehrter als dies. In den Pseudo-Ignatianen (ad Philipp. c. 1) steht das *ἓν βάπτισμα, τὸ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου διαδιδόμενον*, im Anschluss an Eph. 4, 4—6 auf gleicher Stufe mit *εἷς θεὸς ὁ πατήρ, εἷς κύριος, ἓν πνεῦμα, μία πίστις.* Und Const. VI, 15 stammen die Anfangsworte: *ὁμοίως καὶ βαπτίσματι ἑνὶ ἀρκεῖσθε μόνῳ* aus der Didascalia, mithin aus einer Zeit, in der von einem Eunomius noch nicht die Rede war. Was an diese Anfangsworte Const. VI, 15 sich anschliesst, ist eine weit ausgedehnte Expektoration des Redaktors. Aber gerade hier wird es offenbar, dass er nicht von fern die trinitarische Taufe bekämpfen will, die er ja auch sonst oft betont, dass es vielmehr die Wiedertaufe ist, gegen die er sich wendet, dass es die Wiedertäufer sind (*οἱ τοὺς μεμυουμένους ἐκ δευτέρου βαπτίζειν πειρώμενοι*), von denen er sagt:

ἀνασταυροῦσι τὸν κύριον, μυκτηρίζουσι τὰ ἅγια, ἀσεβοῦσιν εἰς τὸν ἀποστείλαντα, εἰς τὸν παθόντα, εἰς τὸν μαρτυρήσαντα. Und indem er zu den Worten der Quelle: *βαπτίσματι ἑνὶ ἀρκεῖσθε* (Didasc.: *ἀρκεῖσθαι*) *μόνῳ* seinerseits hinzufügt: *τῷ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου δεδομένῳ*, lehnt er fortfahrend: *οὐ τῷ παρὰ τῶν δυσωνύμων αἱρετικῶν* — alle Gemeinschaft mit den Eunomianern und ihrer antitrinitarischen Taufe ab und stellt seine Übereinstimmung mit der trinitarischen Taufe der Kirche (*ἀλλὰ τῷ παρὰ τῶν ἀμέμπτων ἱερέων δεδομένῳ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*) ausser Zweifel. Er fährt dann weiter fort: *μήτε δὲ τὸ παρὰ τῶν ἀσεβῶν δεκτὸν ὑμῖν ἔστω, μήτε τὸ παρὰ τῶν ὁσίων ἀκυρούσθω διὰ δευτέρου. ὡς γὰρ εἷς ὁ θεὸς καὶ εἷς ὁ Χριστὸς καὶ εἷς ὁ παράκλητος, εἷς δὲ καὶ ὁ τοῦ κυρίου ἐν σώματι θάνατος, οὕτως ἓν ἔστω καὶ τὸ εἰς αὐτὸν δεδομένον βάπτισμα· οἱ δὲ παρὰ [τῶν] ἀσεβῶν δεχόμενοι μόλυσμα κοινωνοὶ τῆς γνώμης αὐτῶν γενήσονται.* Auch mit diesen Worten verwahrt er sich gegen die Befleckung mit der Lehre jener *ἀσεβεῖς*, der Eunomianer, und bekräftigt den trinitarischen Charakter der Taufe, deren Wiederholung (*διὰ δευτέρου*), vielleicht durch eine antitrinitarische Wiedertaufe, er aufs Strengste verwirft.[1]) Es kann daher die Möglichkeit, dass durch die aussercanonische Relation über die Einsetzung der Taufe *εἰς τὸν τοῦ κυρίου θάνατον* dem Eunomianismus eine Stütze gegeben werden soll, nicht von ferne in Betracht kommen. Überdem ist der Bericht Const. V, 7 nicht antitrinitarisch, sondern wie Mt. 28, 19 trinitarisch und in diesem Hauptpunkt mit dem canonischen Texte congruent. Ausdrücklich führt der Redaktor der Constitutionen die Einsetzung der Taufe *εἰς τὸν τοῦ κυρίου θάνατον* auf eine Stiftung Jesu selbst zurück. So sagt er Const. VI, 23 p. 187, 9, wo er in einer interessanten Gegenüberstellung die Gegensätze zwischen dem alttestamentlichen *νόμος* und der Lehre Jesu darlegt, dass Jesus anstatt der früheren täglichen Waschungen (*ἀντὶ μὲν καθημερινοῦ*) eine einmalige

1) Aus Epiphanius (*Περὶ πίστεως* c. 13 p. 1095 AB) ersieht man, dass auch manche Priester der orthodoxen Kirche auf eigene Faust die Wiedertaufe an solchen vollzogen, welche vom Arianismus sich lossagten und zur Kirche zurückkehrten. Epiphanius will die Regelung dieser Wirren kirchlichen Synodalbeschlüssen vorbehalten sehen.

Waschung, nämlich die Taufe auf seinen Tod, eingesetzt habe: *ἓν μόνον δοὺς βάπτισμα τὸ εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον.* Ganz ebenso führt der Redaktor der Constitutionen Const. V, 7 p. 137, 23 das *βαπτίζειν εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον* auf eine ausdrückliche *ἐντολή* Jesu (*λαβόντες ἐντολὴν παρ᾽ αὐτοῦ*) zurück. Sollte nun nicht auch das paulinische Wort: *ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;* (Röm. 6, 3) auf dieselbe *ἐντολή* Bezug nehmen, geschöpft aus der — von Paulus so oft benützten — vorcanonischen Evangelienquelle? Man vgl. dazu die enge Verbindung zwischen dem Tod Jesu und der Taufe Eph. 5, 25. 26: *ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς* (sc. *τῆς ἐκκλησίας*), *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.* Ign. ad Eph. XVIII, 2. p. 22, 25: *ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.* Barn. IX, 1 p. 48, 14: *ζητήσωμεν . . . περὶ τοῦ ὕδατος καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ . . . πῶς τὸ βάπτισμα κτλ.* XI, 8 p. 50, 17: *αἰσθάνεσθε, πῶς τὸ ὕδωρ καὶ τὸν σταυρὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὥρισεν. τοῦτο γὰρ λέγει· μακάριοι, οἳ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ.* Just. Apol. I, 61. p. 94 D: *. . καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . . ὁ φωτιζόμενος λούεται.* Vgl. auch in der trinitarischen Stelle Apoc. 1, 5: *λούσαντι* (nicht *λύσαντι*) *ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.* In allen diesen Stellen erscheint der *θάνατος* Jesu, oder sein *πάθος* = *σταυρός* = *αἷμα*, mit dem *βάπτισμα* verbunden [1]). Und es ist zu vermuthen, dass dieses ursprüngliche Moment, bei der Ausgestaltung der altkirchlichen Taufformel als attributive Aussage: *σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (wie wir es bei Justin sehen) eingefügt, der erste Anlass zur Beifügung der anderen christologischen Aussagen des Taufsymbols geworden ist.

Zeigen die Worte des ersten Gliedes: *εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον* entschieden paulinische Züge, so ist dies nicht minder im zweiten Gliede der Fall bezüglich der Worte: *τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων, ὅς ἐστιν αὐτοῦ πατήρ.* Nicht blos dass die Formel: *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* bei Paulus

1) Nestle erinnert mich noch an das Herrenwort, in welchem Jesus seinen eigenen *θάνατος* ein *βάπτισμα* nennt: Lc. 12, 50 = Mc. 10. 38. 39 (= Mt. 20, 22. 23). Vgl. oben S. 257 f.

häufig wiederkehrt (vgl. 2. Cor. 1, 3; 11, 31; Eph. 1, 3; Col. 1, 3 u. ö.), auch der Name *θεὸς τῶν ὅλων καὶ πατήρ* findet sich mit einer geringen sprachlichen Änderung wieder, und zwar an einer trinitarischen Stelle, nämlich Eph. 4, 4—6: *ἓν πνεῦμα — εἷς κύριος — εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων.* Mit der Variante *ὅλων* (= *πάντων*) begegnet uns dieselbe Gottesbezeichnung wieder nicht nur in der justinischen Taufformel Apol. I, 61: *ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ*, sondern auch sonst noch öfter bei Justin (Dial. c. 63. 74. 114. 133. 76. 108. 56. 61. 75. 95. 105. 114. 115. Apol. I, 44. 63. 65), aber auch mit der Variante *πάντων* für *ὅλων* Apol. I, 12. 32. 36. 40. 46 u. ö. Ausserdem ergibt das vorstehende Parallelenverzeichniss, dass auch derselbe Name *πατὴρ τῶν ὅλων* bei Clemens Al. in einer trinitarischen Stelle, wie in den Constitutionen und Pseudo-Ignatianen, wiederkehrt. Es würde hier zu weit führen, das Verbreitungsgebiet dieses Gottesnamens mit seinen Varianten *δεσπότης τῶν ὅλων = κύριος τῶν πάντων = παντοκράτωρ* vorzuführen. Das Zusammentreffen zwischen Paulus, Justin, dem Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen, sowie mit den alten regulae fidei bezeugt es, dass man hier auf einen wichtigen Punkt stösst und dass dieser Theil des in Const. V, 7 enthaltenen aussercanonischen Taufbefehls nicht aus der Luft gegriffen ist.[1]) Ähnlich verhält es sich mit der in den Worten *ἐπὶ αὐθεντίᾳ* gegebenen Einleitung des Gottesnamens. Zwar findet sich hierzu in dem gesammten neutestamentlichen Schriftthum sowie in den griechischen Übersetzungen des A. T. keine Parallele. Dagegen bietet die patristische Literatur wichtige Analogien. Wir lesen Epiph. Haer. LXXVI, 1. p. 968 C: *Λάζαρον δὲ αὐθεντίᾳ ἰδίᾳ καλῶν* — Epiph. Haer. XXXVIII, 1. p. 276 B: *οὗτοί φασι τὸν Κάϊν ἐκ τῆς ἰσχυροτέρας δυνάμεως ὑπάρχειν καὶ τῆς ἄνωθεν αὐθεντίας.* Ferner Hippolyt Refut. Haer. VII, 23: *τὸν ἄνθρωπον δὲ ἀγγέλων εἶναι ποίημα, ἄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας φαεινῆς εἰκόνος ἐπιφανείσης.* Vgl. noch Hippol. p. 404. 526 ed. Duncker. An

1) Erinnert sei nur noch an das Testam. Abrahams, wo die Engel das *τρισάγιον* dem *δεσπότης τῶν ὅλων* singen. Vgl. James, the Testam. of Abraham c. 20 p. 103: *οἱ ἄγγελοι . . . ψάλλοντες τὸν τρισάγιον ὕμνον τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων θεῷ.*

letzter Stelle wird berichtet, Cerinth habe von Jesu gelehrt: *μετὰ τὸ βάπτισμα κατεληλυθέναι εἰς αὐτὸν ἐκ τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας τὸν Χριστὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς* —, eine Stelle, welche wegen der Verknüpfung von *αὐθεντία* und *τὰ ὅλα* und wegen der Congenialität zwischen der trinitarischen Taufe Jesu am Anfang seines Wirkens und der von ihm am Ende seiner Wirksamkeit eingesetzten trinitarischen Völkertaufe von ganz besonderer Wichtigkeit ist.[1]) Denn hinter der haeretischen Entstellung der Taufe Jesu leuchtet in dem Ausdruck: *ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντία* ein Text hervor, welcher mit dem dogmatisch correkten Taufbefehl: *ἐπὶ αὐθεντίᾳ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων*, folglich auch mit Eph. 4, 6, mit der Taufformel Justins und mit Clemens Al. sich berührt. Da nun in der Parallele zu der Hippolytus-Nachricht bezüglich Cerinths bei Epiphanius (Haer. XXVIII, 1 p. 110 D): *ἡ ἄνωθεν δύναμις* steht, folglich *αὐθεντία* und *δύναμις* für identisch galten, so wird man auch Const. V, 7 für den dort gegebenen Taufbefehl: *ἐν δυνάμει τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων* einsetzen können. Jedenfalls zeigt obige Untersuchung, dass bezüglich dieses Punktes noch Manches zu erforschen sein wird. Man vgl. den *πατὴρ τῶν ὅλων* bei den Marcosiern — Epiph. Haer. XXXIV p. 234 B. p. 243 D, auch daselbst p. 243 D: *τῆς μητρὸς τῶν ὅλων* (= *μητέρα πάντων*, vom *πνεῦμα ἅγιον* gesagt, in der trinitarischen Taufformel der Marcosier, oben aus Iren. I, 21, 3 mitgetheilt) und man erkenne daraus, dass auch in diesem Theil der aussercanonische Taufbefehl der Constitutionen auf sehr alten Quellen ruht.

Bei dem dritten Theile: *καὶ μαρτυρία πνεύματος, ὅς ἐστι παράκλητος* scheint auf den ersten Blick ausschliesslich johanneischer Einfluss obzuwalten. Vgl. namentlich Joh. 15, 26: *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*. 1. Joh. 5, 6: *καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν* — 1. Joh. 5, 9: *αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ*. Indess ist das *μαρτυρεῖν*, vom *πνεῦμα ἅγιον* ausgesagt, keineswegs nur johanneisch. Vgl. Röm. 8, 16: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ* — 1. Petr. 1, 11: *τὸ ἐν αὐτοῖς*

1) Vgl. auch Orac. Sibyll. VIII, 309: *αὐθέντου καταβάντος ἐπὶ χθονὸς ἀενάοιο.*

πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον — Hebr. 11, 15: *μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* — Apoc. 19, 10: *ἡ γὰρ μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.*[1]) Alle diese Parallelen weisen doch sichtlich auf eine gemeinsame ältere — vorcanonische — Quelle zurück. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei das Zeugniss von Apoc. 19, 10, nicht blos weil diese Stelle im Zusammenhang als trinitarisch sich darstellt, sondern namentlich deshalb, weil das *πνεῦμα τῆς προφητείας* des Apokalyptikers mit dem *πνεῦμα προφητικόν* in Justins Glaubenssymbol sich deckt. Vgl. ausser den oben mitgetheilten Belegen aus Just. Apol. I, 6. 13. 63. Dial. c. 32 noch Apol. I, 31. 32. 33. 38. 39. 40. 41. 42. 44. 47. 48. 51. 53. 59. 60. Dial. c. 38. 43. 49. 53. 55. 77. 84. 91. 139, und dazu Bornemann, Das Taufsymbol Justin's des Märtyrers S. 23. Die gemeinsame Wurzel aber von *πνεῦμα τῆς προφητείας* und *πνεῦμα προφητικόν* ist in רוּחַ הַנְּבוּאָה zu erkennen. Und da nun dem *πνεῦμα προφητικόν* Justins das *πνεῦμα παράκλητον* = *παράκλητος* in den Constitutionen und Pseudo-Ignatianen genau entspricht, so wird auch hierfür in רוּחַ הַנְּבוּאָה die Quelle zu suchen sein. Allerdings dient in den alttestamentlichen Übersetzungen *παράκλησις, παρακλήτωρ, παράκλητος* zur Wiedergabe von נֹחַם (vgl. namentlich Hiob 16 2: מְנַחֲמֵי = LXX: *παρακλήτωρ* = Aqu., Theod.: *παράκλητος*); aber dass auch נְבוּאָה durch *παράκλησις* übersetzt werden konnte, dafür haben wir ein eclatantes Beispiel in dem Namen *Βαρνάβας*. Vgl. Act. 4, 36: *ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως* = בַּר נְבוּאָה. Wie nun *πνεῦμα τῆς προφητείας* = *πνεῦμα προφητικόν*, so konnte auch *πνεῦμα παρακλήσεως* = *πνεῦμα παράκλητον* als Übersetzung von רוּחַ הַנְּבוּאָה in Übung kommen. Zu *πνεῦμα παράκλητον* vgl. Hippol. Ref. Haer. VIII, 19: *τὸ παράκλητον πνεῦμα* —, Macar. Hom. XII, 18: *τὸ πνεῦμα τὸ παράκλητον* —, Epiph. Haer.

1) Vgl. auch Herm. Sim. V, 7, 1. p. 158, 10: *ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ.* Const. III, 17. p. 111, 7: *τοῦ πνεύματος . . ὡς μάρτυρος* —, Const. VIII, 5. p. 237, 31: *μάρτυρι τῷ παρακλήτῳ* —, Const. VIII, 12. p. 256, 13: *τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα . . . τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* Vgl. auch Epiph. *Περὶ πίστεως* c. 16. p. 1098 C: *ἵνα* [sc. *ὁ Χριστὸς*] *ὀφθῇ ὁ μαρτυρούμενος, ἵνα σὰρξ ἡ ἁγία φίλη οὖσα καὶ εὐδοκουμένη ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος μαρτυρηθείη.*

XLVIII, 11 p 412 C: *Χριστὸς γὰρ ἡμᾶς ἐδίδαξε λέγων ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ παράκλητον ἀποστέλλω ὑμῖν* —, ferner Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche § 66 im Symbol der alexandrinischen Kirche nach Pseudo-Athanasius: *πιστεύομεν . . . εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . . τὸ παράκλητον* u. s. w. Aus diesen Belegen wird es unzweifelhaft dargethan, dass *ὁ παράκλητος* gleichbedeutend mit *πνεῦμα παράκλητον* = *πνεῦμα παρακλήσεως*, also auch mit *πνεῦμα προφητικόν* = *πνεῦμα τῆς προφητείας* ist und mithin auf רוּחַ הַנְּבוּאָה zurückgeht.[1]) Diese Ableitung harmoniert auch aufs Beste mit der Thatsache, dass Jesus neutestamentliche נְבִיאִים = *προφήτας* zu senden verheissen hat. Vgl. die späteren Erläuterungen zu Lc. 11, 49 = Mt. 23, 34. Und wenn von diesem *πνεῦμα τῆς προφητείας* (= *πνεῦμα τὸ παράκλητον*) nach Apoc. 19, 10 (verglichen mit Röm. 8, 16) die *μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ* ausging, so scheint der dritte Theil des aussercanonischen Taufbefehls: *καὶ μαρτυρία πνεύματος, ὅς ἐστι παράκλητος* nicht nur johanneisch zu sein, sondern mit den anderen canonischen und aussercanonischen Parallelen auf eine noch ältere, auf eine vorcanonische Quelle hinzuweisen. Und wenn man „die Ver-

1) Man vgl. noch Herm. Mand. XI, 9. p. 116, 2: *ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος* —, Iren. I, 7, 4: *τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῦον* —, Const. VIII, 22. p. 264, 16: *πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα προφητικόν*, —, ferner die Paraphrase davon in Justins Taufsymbol, Apol. I, 61. p. 94 E: *ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε* —, ähnliche Paraphrasen in dem trinitarischen Bekenntniss Iren. I, 10, 1: *καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχός*, im Taufbekenntniss der armenischen Kirche (bei Hahn, Bibliothek der Symbole § 70): *πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἄκτιστον, τέλειον, τὸ λαλῆσαν ἐν τῷ νόμῳ, τοῖς προφήταις καὶ τοῖς εὐαγγελίοις*, im Taufbekenntniss der alexandrinischen Kirche (nach Pseudo-Athanasius bei Hahn § 66): *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ... τὸ παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν εὐαγγελίοις*, sowie im Tauf- und Glaubensbekenntniss des Epiphanius im Ancoratus (c. 119 p. 124 B): *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα πιστεύομεν, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ κηρῦξαν ἐν τοῖς προφήταις.* Die kürzere Form, wie sie auch in der palaestinensischen Kirche üblich war (nach Cyrill von Jerusalem): *εἰς Ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις* —, ist endlich in das Constantinopolitanum übergegangen: *τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν* —, eine bleibende Erinnerung an das ursprüngliche *πνεῦμα τῆς προφητείας* = רוּחַ הַנְּבוּאָה.

selbständigung des hl. Geistes als nachapostolisch" hat kennzeichnen wollen, so bezeugt nicht nur die dem *πνεῦμα ἅγιον* beigelegte Thätigkeit der *μαρτυρία* dessen Selbstständigkeit, sondern es weist auch in Übereinstimmung damit das urevangelische Wort von der *βλασφημία τοῦ πνεύματος* (Lc. 12, 10 = Mt. 12, 32 = Mc. 3, 28. 29) auf die persönliche Selbstständigkeit des *πνεῦμα ἅγιον* neben dem Vater und dem Sohne hin, sodass die trinitarischen Namen Mt. 28, 19 im Hinblick auf Lc. 12, 10 par. keineswegs unvorbereitet auftreten. Vielmehr wird es wahrscheinlich, dass der Urtext von Mt. 28, 19^{b} vollständiger lautete und dass die canonische Textgestalt als eine — vielleicht frühzeitig im liturgischen Interesse geschehene — Abbreviatur des ursprünglichen Taufbefehls zu beurtheilen sein wird.

Eine andere als diese trinitarische Abbreviatur ist dann die christologische *εἰς ὄνομα* = *ἐπ' ὀνόματος* = *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* = *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ* oder noch kürzer *εἰς Χριστόν*, wie sie in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen üblich ist, wie sie in der *Διδαχή*, bei Justin, in den Constitutionen, bei Eusebius neben der trinitarischen Fassung fortlebt. Vgl. auch bezüglich Marcions und seiner Anhänger Cypr. Ep. 73, 4 p. 781, 4 ed. Hartel: praetereundum hunc locum non putavi, maxime cum in eadem epistola animadverterim, etiam Marcionis fieri mentionem, ut nec ab ipso venientes dicat baptizari oportere, quod jam in nomine Jesu Christi baptizati videantur. Ausserdem erinnere man sich der urevangelischen Wendungen Mt. 18, 20: *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* —, Mc. 9, 39: *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* —, Lc. 21, 8 = Mc. 13, 6 = Mt. 24, 5: *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* u. s. w. Stand das *ἐν τῷ ὀνόματί μου* oder *εἰς τὸ ὄνομά μου* = בְּשֵׁמִי an der Spitze des trinitarischen Taufbefehls, so war die christologische Auffassung und die christologische Abbreviatur ganz von selbst gegeben — nach der analogen Anordnung der drei trinitarischen Namen 2. Cor. 13, 13.

Wie tief das trinitarische Glaubensbewusstsein mit dem Urchristenthum verwachsen war, das tritt bei den haeretischen Richtungen der Urkirche am allerfrappantesten hervor. Nicht eine einzige der zahlreichen Haeresen steuerte auf die Trinität zu. Und dennoch finden wir fast bei allen haeretischen Richtungen trinitarische Taufformeln im Gebrauch,

Formeln, welche mit den bezüglichen haeretischen Tendenzen ausser allem Zusammenhang, ja oft im Widerspruch stehen.

Dies gilt in erster Linie von den judenchristlichen Richtungen, welche an Stelle des trinitarischen vielmehr einen unitarischen Gottesbegriff vertraten. Am auffallendsten zeigt sich dieses Verhältniss in den pseudo-clementinischen Homilien. Anerkanntermassen vertreten dieselben einen streng unitarischen, einen antitrinitarischen Gottesbegriff. Und dennoch haben auch die Homilien eine mit Mt. 28, 19 naheverwandte trinitarische Taufformel —, ein Widerspruch, welchen man dadurch auszugleichen suchte, dass man die trinitarische Taufformel zu einer blossen Cerimonie: *τρισμακαρία ἐπονομασία* (= trina invocatio, nomen trinae beatitudinis in den Recognitionen) degradierte, zu einer Cerimonie, die man doch nicht zu beseitigen wagte. Hier war die trinitarische Taufformel nicht etwa erst „im Anzuge", eher könnte man sagen: sie war bereits im „Absterben" begriffen. Die Lehrtendenz stand in diesen judenchristlichen Kreisen dem trinitarischen Gottesbegriffe fremd, kalt, ja feindlich gegenüber, und dennoch hielt man dem Gemeindebewusstsein zu liebe die trinitarische Taufformel als urchristliche Überlieferung aufrecht.

Ähnlich verhielt es sich mit den gnostischen Lehrsystemen. In denselben spielten ganz andere Zahlensysteme als die Trias von Mt. 28, 19 die Hauptrolle. Da galten die Monaden, die Dyaden, die Syzygien, die Ogdoaden, die Dekaden, die Dodekaden, und wenn Triaden dazu kamen, so war es nicht die kirchliche Trias oder sie war nur an einer untergeordneten Stelle nebensächlich mit eingefügt. Gleichwohl erscheinen für das Sacrament der Initiation auch bei den Gnostikern trinitarische Taufformeln, sei es in wörtlicher Übereinstimmung mit Mt. 28, 19, sei es in mystischen Umdeutungen, in chaldäisch-kabbalistischen Abwandelungen und in nur dunkelen Anklängen an die Trinität. Wozu? Offenbar nur, um den Zusammenhang mit dem kirchlichen Gemeindebewusstsein und das Recht des christlichen Namens nicht gänzlich einzubüssen! Offenbar nur, um die gnostischen Geheimlehren der kirchlich-trinitarischen Tauftradition scheinbar anzupassen! Auch hier war die trinitarische Taufformel nicht „im Anzuge", sondern im Process der „Entartung" begriffen.

Und warum haben die monarchianischen Haeresen bei ihrer ausgesprochenen Feindschaft gegen den trinitarischen Gottesbegriff niemals die trinitarische Überlieferung selbst angegriffen, anstatt mit künstlichen Umdeutungen der kirchlich-trinitarischen Tradition vergeblich sich abzumühen? Weil in der kirchlichen Entwickelung auch nicht ein Moment nachweisbar war, in welchem diese Tradition nicht bestanden hätte. Wie alt dieselbe gewesen ist, das zeigen die aus früheren Quellen geschöpften Nachrichten bei Irenaeus und Hieronymus bezüglich desjenigen Haeretikers, welcher in den altchristlichen Haeresiologien an der Spitze stand, weil er in das apostolische Zeitalter hineingehörte. Schon Simon Magus soll seine Geheimlehren in geistreicher Weise an die drei trinitarischen Namen angeknüpft haben. Aber auch die Montanisten, die Enkratiten und selbst die Manichaeer bewahrten als ein Band, welches sie mit der Grosskirche verknüpft hielt, trinitarische Taufformeln. Nirgends findet sich jemals eine Bestreitung der kirchlich-trinitarischen Überlieferung als solcher, nirgends die Behauptung, dass die trinitarische Taufformel erst später eingeschmuggelt worden sei. Auch bei den Alogern, welche die johanneische Logoslehre bekämpften, auch bei Marcion, welcher aus Vorliebe für den Paulinismus die Taufe *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ* einführte, sucht man eine solche Behauptung vergebens. Selbst in der gnostisch-fantastischen Pistis Sophia, von welcher Harnack in seiner Abhandlung über dieses Buch (T. u. U. VII, 2. S. 63) richtig sagt, dass eine Trinitätslehre in diesem Buche sich nicht finde, kann doch — was Harnack übersehen zu haben scheint, — die Übung der trinitarischen Taufe nachgewiesen werden. Vgl. p. 311 f. ed. Schwartze et Petermann: Post haec Jesus videns mulierem, quae venit *μετανοειν εβαπτισεν* eam tribus vicibus, quamquam non fecerat dignum *βαπτισμασιν*. Vgl. dazu *Διδ.* VII, 3: *ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς τὸ ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος*.[1]) Die trinitarische Taufe war wie in der ältesten Kirche, so bei den ältesten Haeresen allgemein. — Die Verbreitung des trinitarischen Grundgedankens innerhalb der

1) Auch auf Jesu Taufe wurde die Dreizahl angewendet. Vgl. Ephr. Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger p. 47: Ad similitudinem trium immersionum (baptismatum), quibus Salvator baptizabatur, tentatus est.

neutestamentlichen Lehrschriften wird in den „Canonischen Evangelienparallelen“ behandelt werden.

Mt. 28, 20ª.

a. Just. Apol. I, 39. p. 78 AB.
ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι, διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον.

b. Just. Dial. c. Tryph. c. 48. p. 267 D.
οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῖ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι.

c. Polyc. ad Phil. VI, 3. p. 120, 10.
καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι.

d. Ephraem Syr. Ev. concord. expos. ed. Mösinger c. 9. p. 106.
Facient hoc et observabunt omnia, quae praecepi vobis.

e. Epiph. Ancor. c. 74. p. 80 A.
διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν τὰς ἐντολάς, ἃς ἐνετειλάμην ὑμῖν.

f. Mt. 28, 20.
διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα, ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

g. Const. V, 7. p. 137, 27.
διδάσκομεν ὑμᾶς ἅπαντα ταῦτα, ἃ διαταξάμενος ἡμῖν ἀνελήφθη.

Das alttestamentliche Vorbild für die in Mt. 28, 20ª enthaltene Ausdrucksweise besitzen wir in 2. Reg. 21, 8: רַק אִם־יִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִים = LXX: *οἵτινες φυλάξουσι πάντα ὅσα ἐνετειλάμην* = 2. Paralip. 33, 8: רַק אִם־יִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל־אֲשֶׁר צִוִּיתִים = LXX: *πλὴν ἐὰν φυλάσσωνται τοῦ ποιῆσαι πάντα ἃ ἐνετειλάμην αὐτοῖς.* Selbstverständlich konnte שָׁמַר sowohl mit *φυλάσσειν* als mit *τηρεῖν* übersetzt werden. Vgl. Lc. 11, 28, wo die lucanisch-paulinische Version *φυλάσσειν*, Hermas aber

und der Apocalyptiker *τηρεῖν* haben. Vgl. ferner Mt. 19, 17: *τήρησον τὰς ἐντολάς*, aber auch 1. Tim. 6, 13. 14: *παραγγέλλω σοι ἐνώπιον . . Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . τηρῆσαί σε τὴν ἐντολήν*. Ebenso ist das bei Paulus fehlende *ἐντέλλεσθαι* = צִוָּה bei Mt. und Mc. häufig, wogegen man bei Lucas *διατάσσειν, διατάσσεσθαι* findet. Vgl. Lc. 3, 13: *τὰ διατεταγμένα ὑμῖν* und Lc. 17, 9. 10: *διαταχθέντα*. Die Constitutionen, welche die Übersetzungsvariante *διατάσσεσθαι* vertreten, bestätigen übrigens das zu Mt. 28, 16 Bemerkte, dass nämlich in der Perikope Mt. 28, 16—20 die *ἀνάληψις* vorausgesetzt ist. Darüber das Nähere am Schluss des nächsten Heftes zu Act. 1, 11.

Mc. 16, 16.

a. Pseudo-Ign. ad Magn. XI. p. 204, 29.
ταῦτα ὁ γνοὺς ἐν πληροφορίᾳ καὶ πιστεύσας μακάριος.

b. Herm. Sim. VIII, 3, 2. p. 178, 18.
οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν. [1])

c. Herm. Vis. IV, 2, 4. p. 64, 1.
πιστεύσας, ὅτι δι᾽ οὐδενὸς δύνῃ σωθῆναι εἰ μὴ διὰ τοῦ μεγάλου καὶ ἐνδόξου ὀνόματος.

d. Herm. Vis. III, 3, 5. p. 36, 15.
ἄκουε· ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται.

e. Hom. Clem. VII, 8. p. 84, 9.
ἡ δὲ ὑπ᾽ αὐτοῦ ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη· τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι καὶ οὕτως διὰ τῆς ἁγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος.

f. Herm. Sim. VIII, 6, 3. p. 186, 5.
οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφότες τὴν σφραγῖδα.

g. Herm. Sim. IX, 13, 5. p. 224, 8.
οὕτω καὶ οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

h. Clem. Rom. II, 6, 9. p. 120, 1.
εἰ δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι δίκαιοι οὐ δύνανται ταῖς ἑαυτῶν δι-

1) Unmittelbar voraus geht eine Bezugnahme auf Mc. 16, 15 in den Worten: *εἰς τὸν ὅλον κόσμον — κηρυχθείς.*

καιοσύναις ῥύσασθαι τὰ τέκνα αὐτῶν, ἡμεῖς ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ;

i. Hom. Clem. XIII, 21. p. 140, 26.
νόμος ἦν μηδὲ δίκαιον ἀβάπτιστον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.

k. Hom. Clem. XIII, 21. p. 140, 30.
διὸ οὐ σώζονται, ὅτι δόγμα θεοῦ κεῖται ἀβάπτιστον εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν μὴ εἰσελθεῖν.

l. Hom. Clem. XI, 26. p. 117, 5.
ἔστιν γάρ τι ἐκεῖ ἀπ' ἀρχῆς ἐλεῆμον ἐπιφερόμενοι τῷ ὕδατι . . . . . τοὺς βαπτιζομένους ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ καὶ ῥύεται τῆς ἐσομένης κολάσεως.

m. Hom. Clem. IX, 23. p. 100, 13.
καὶ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισάμενοι . . . . δύνασθε κολάσεως ἀϊδίου ῥυσθέντες αἰωνίων ἀγαθῶν κληρονόμοι καταστῆναι.

n. Hom. Clem. VIII, 23. p. 92, 38.
ἐν δὲ τῷ ἐσομένῳ αἰῶνι ἀϊδίῳ κολασθήσεσθε πυρί.

o. Just. Dial. c. Tryph. c. 35. p. 254 C.
πιστεύσαντες εἰς αὐτὸν ἐν τῇ πάλιν γενησομένῃ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ σωθῆτε καὶ μὴ καταδικασθῆτε εἰς τὸ πῦρ ὑπ' αὐτοῦ.

p. Hom. Clem. XI, 25. p. 116, 26.
εἰ δὲ καὶ μετὰ τοῦ κληθῆναι οὐ θέλεις ἢ βραδύνεις, δικαίᾳ θεοῦ ἀπολῇ κρίσει, ... ἀβάπτιστος δὲ ἧς . . . . πλείονα ὑφέξεις κόλασιν.

q. Ep. ad Diogn. X, 7. p. 162, 22.
ὃς φυλάσσεται τοῖς κατακριθησομένοις εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, ὃ τοὺς παραδοθέντας αὐτῷ μέχρι τέλους κολάσει.

r. Acta Pil. B. XIV, 1. p. 318. ed. Tischendorf.
καὶ ὅστις πιστεύσει καὶ βαπτισθῇ, σωθήσεται, ὅστις δὲ οὐ πιστεύσει, κατακριθήσεται.

s. Mc. 16, 16.
ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.

t. Pseudo-Ign. ad Philipp. III. p. 218, 10.
ὁ ταῦτα πιστεύσας, ὡς ἔχει, ὡς γεγένηται, μακάριος· ὁ ταῦτα μὴ πιστεύων ἐναγής.

u. Const. V, 7. p. 138, 2.
καὶ ἐὰν μὲν πιστεύσητε, μακάριοι γενήσεσθε· εἰ δὲ ἀπιστήσετε, ἀθῶοι ἡμεῖς εὑρεθησόμεθα καὶ καθαροὶ τῆς ὑμετέρας δυσπιστίας.

v. Aphraates Hom. I, 13. p. 14.
Und wiederum, da der Herr seinen Aposteln das Geheimniss der Taufe übergab, sprach er so zu ihnen: Wer da glaubt und getauft wird, wird leben, und wer nicht glaubt, wird verdammt werden.

Durch den Text des Aphraates wird es bezeugt, dass Mc. 16, 16 zum Taufbefehl gehört hat. (Darüber, dass Aphraates Mc. 16, 16 in Verbindung mit Mt. 28, 19 las, vergleiche Bert, S. 14. Anm. S. Zahn, Forschungen I, 219.) Dasselbe Verhältniss ergiebt sich aus der aussercanonischen Textgestalt, in welcher uns der Taufbefehl durch den Redaktor der Constitutionen (Const. V, 7. p. 137. 138) aufbewahrt ist. Denn jener aussercanonische Taufbefehl, welcher zu Mt. 28, 19 f seine eingehende Würdigung gefunden hat, geht im ununterbrochenen Zusammenhang zum Schluss in den Text von Mc. 16, 16 über, nachdem Mc. 16, 15 bereits am Anfang als Parallele von Mt. 28, 19ª angeklungen war, sodass also in jener wichtigen Stelle der Constitutionen der Taufbefehl im engeren Sinn einerseits von Mc. 16, 15, andrerseits von Mc. 16, 16 eingerahmt erscheint. Die ursprüngliche Beziehung auf die Taufe liegt wie in dem canonischen *βαπτισθείς*, so in dem *βαπτισθῆναι*, dem *ἀβάπτιστον* und dem *βαπτιζομένους*, *βαπτισάμενοι* der Homilien, ferner in dem *βαπτισθῇ* der Acta Pilati, in dem *βάπτισμα* des Clemens Rom., aber auch in dem *εἰληφότες τὴν σφραγῖδα* (als Umschreibung von *βαπτισθέντες*) bei Hermas deutlich zu Tage. In den beiden Citaten aus Pseudo-Ignatius fehlt zwar die Erwähnung der Taufe. Aber die bereits in Betracht gezogene Parallele aus den Constitutionen, wo sich Mc. 16, 16 unmittelbar an den Taufbefehl anschliesst, zeigt, dass der Redaktor beider Schriften, der Pseudo-Ignatianen und der Constitutionen, auch in den ersteren (mithin Magn. c. 11 und Philipp.

c. 3) das Logion Mc. 16, 16ª mit der Beziehung auf den Taufbefehl vor Augen gehabt hat. Man vergleiche:

Const. V, 7: *καὶ ἐὰν μὲν πιστεύσητε, μακάριοι γενήσεσθε*
Philipp. 3: *ὁ ταῦτα πιστεύσας — μακάριος*
Magn. 11: *πιστεύσας μακάριος.*[1])

Das charakteristische Einigungsband aller drei Citate ist *μακάριος* — ein neues Indicium für die Abstammung beider Schriften von einem und demselben Redaktor. Dass derselbe aber mit der Lesart *μακάριος* nicht einsam stand, beweist die Vergleichung von Barn. XI, 8. p. 50, 18: *μακάριοι, οἳ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν ἐπὶ τὸ ὕδωρ.* Weiter verbreitet als die Lesart *μακάριος* war ohne Zweifel *σωθήσεται* (Mc. 16, 16 = Act. Pil. XIV, 1). Man vergleiche dazu 1. Petr. 3, 20. 21: *διεσώθησαν δι' ὕδατος, ὃ καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα,* ferner Hom. Clem. VII, 8: *βαπτισθῆναι καὶ οὕτως — ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος,* sodann bei Hermas die Ausdrücke: *σωθῆναι, ἐσώθη, σωθήσεται,* endlich *σωθῆτε* bei Justin. Für dieses *σώζεσθαι* tritt als weitere Variante *ῥύεσθαι* auf. Vgl. *ῥύσασθαι* in dem zweiten Clemensbrief, *ῥύεται, ῥυσθέντες* in den Homilien, sowie *ῥύσεται ἐκ τῆς αἰωνίου κολάσεως* im ersten Clemensbrief (VI, 7. p. 118, 24). Eine weitere Variante, welche auch sonst in den synoptischen Evangelientexten mit *σώζεσθαι* öfters ausgetauscht wird (vgl. die Erläuterungen zu Lc. 17, 33), ist „leben" bei Aphraates: „Wer da glaubt und getauft wird, wird leben." Endlich kommt noch als Umschreibung von *μακάριον γίνεσθαι = σώζεσθαι* der Ausdruck *εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* in Betracht. Vgl. Clem. Rom. II, 6, 9: *εἰσελευσόμεθα εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* = Hom. Clem. XIV, 21: *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* Wir können also folgende Varianten von Mc. 16, 16ª constatieren:

---

1) Dass Magn. c. 11 auch Joh. 20, 29 mit anklingen kann, ist selbstverständlich; aber Phil. c. 3 weist der unmittelbare Gegensatz: *ταῦτα μὴ πιστεύων ἐναγής,* welcher Gegensatz Joh. 20, 29 fehlt, unverkennbar auf Mc. 16, 16, ein Logion, für welches ja auch ohnehin noch weitere johanneische Anklänge (Joh. 3, 5; 3, 18; 1. Joh. 5, 10) vorhanden sind.

Mc. 16, 16: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς
Act. Pil.: ὅστις πιστεύσει καὶ βαπτισθῇ
} μακάριος γενήσεται / σωθήσεται / ῥυσθήσεται / ζήσεται
εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσεται.

Über das Verhältnis der Participialconstruktion ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθείς zu der Construktion im Relativsatz: ὅστις πιστεύσει καὶ βαπτισθῇ als verschiedene Übersetzungstypen desselben hebräischen Urtextes (hier: הַמַּאֲמִין וְנִטְבָּל) vergleiche die Bemerkungen zu Mt. 5, 22. S. 85. Wie die erste Hälfte des Logion (Mc. 16, 16ᵃ), so liegt auch die zweite Hälfte (Mc. 16, 16ᵇ) in mehrfachen Varianten vor. Man vergleiche zunächst:

Mc. 16, 16: ὁ δὲ ἀπιστήσας, Const. V, 7: εἰ δὲ ἀπιστήσετε, Act. Pil. XIV, 1: ὅστις οὐ πιστεύσει, Ps.-Ign. Philipp. c. 3: ὁ μὴ πιστεύων, 1. Petr. 3, 20: ἀπειθήσασίν ποτε.

Zu μὴ πιστεύων hat der Redaktor der Pseudo-Ignatianen Philipp. c. 3 ἐναγής als Prädicat, während derselbe Autor am Schluss von Const. V, 7 den Text von Mc. 16, 16ᵇ fallen und in eine völlig freie Umschreibung auseinanderfliessen lässt. Jenes ἐναγής aber erinnert nicht nur an das ἔνοχος in Verbindung mit κρίμα in 1. Cor. 11, 27. 29, sondern auch an das ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει in Mt. 5, 22, deckt sich aber ausserdem genau mit dem יֶאְשָׁם, womit Delitzsch Mc. 16, 16 das canonische κατακριθήσεται retrovertiert hat. Umschreibungen dieses κατακριθήσεσθαι finden sich bei Justin: καταδικασθῆτε εἰς τὸ πῦρ, in den Homilien: κολασθήσεσθε πυρί, in der Ep. ad Diogn.: κατακριθησομένους εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. An dem Vorhandengewesensein des Logion Mc. 16, 16 im Urevangelium, und zwar in engster Verbindung mit dem Taufbefehl, dessen ursprünglicher Standort zwischen Mc. 16, 15 und Mc. 16, 16 vorauszusetzen ist, darf nach alledem nicht gezweifelt werden.

Mc. 16, 20.

a. Clem. Rom. I, 42, 3. 4. p. 68, 4.
ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι· κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες.

b. Aristid. Apol. c. 2. p. 10 ed. Hennecke.
οὗτος δώδεκα ἔσχε μαθητάς, οἳ μετὰ τὴν ἐν οὐρανοῖς ἄνοδον αὐτοῦ ἐξῆλθον εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης καὶ ἐδίδαξαν τὴν ἐκείνου μεγαλωσύνην.

c. Just. Dial. c. Tryph. c. 53. p. 273 C.
καὶ οὕτω πεισθέντες καὶ εἰς τὴν πᾶσαν οἰκουμένην ἐξελθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν.

d. Just. Apol. I, 45. p. 83 A.
ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν.

e. Cod. Askew. Anger Synops. p. 264.
ἐξῆλθον τρεῖς τρεῖς εἰς τὰ τέσσαρα κλίματα τοῦ οὐρανοῦ· ἐκήρυξαν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, τοῦ Χριστοῦ συνεργοῦντος αὐτοῖς ἐν λόγῳ βεβαιώσεως καὶ τοῖς ἐπακολουθοῦσι σημείοις καὶ τέρασι.

f. Cyrill. Al. adv. Nestorian. Opp. VI, 46 B.
ἐξελθόντες γάρ, φησί, διεκήρυσσον τὸν λόγον πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθησάντων σημείων.

g. Mc. 16, 20.
ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.

Die ersten Worte von Mc. 16, 20 klingen schon sehr frühzeitig an. Der — von Burgon, The Last Twelve Verses of the Gospel according to S. Mark, 1871, trotz der eindringenden Allseitigkeit dieser seiner Untersuchung, nicht berücksichtigte — Text des Clemens Rom. deckt sich im Wesentlichen mit der Parallele des inzwischen erst entdeckten Aristides fast vollständig. Dass bei letzterem in der Relation nach der Historia Barlaam et Josaphat der ursprüngliche Text erhalten ist, zeigt die Übereinstimmung mit dem Syrer, nach der englischen Version von Harris: and then these twelve disciples went forth into the known parts of the world, nach Hennecke: „und dann sind diese zwölf Jünger ausgegangen in die bekannten Theile der Welt und lehrten von seiner Grösse". Man sieht: „went forth = ἐξῆλθον" (Arist., Clem. Rom.) ist identisch mit dem „ἐξελ-

θόντες" (Just., Mc. 16, 20). Aber auch: „into the known parts of the world" = *εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης* (Arist.) deckt sich im Wesentlichen mit *κατὰ χώρας καὶ πόλεις* (Clem. Rom.) = *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* (Cod. Askew.) = in tota terra (Cod. von Etzschmiadzin nach Conybeare p. 253) = *εἰς τὴν πᾶσαν οἰκουμένην* Justins im Dialoge, sowie mit dem *πανταχοῦ* in Justins Apologie und in dem späteren Marcus-Schlusse. Aber auch in den Ausdrücken, womit die Thätigkeit der Apostel ausgedrückt wird, berühren sich die Texte mehrfach: *εὐαγγελιζόμενοι — κηρύσσοντες* (Clem. Rom.) = *ἐκήρυξαν* (Just. Apol., Cod. Askew, Mc. 16, 20) = *διεκήρυσσον* (Cyrill. Al.) = *ἐδίδαξαν* (Arist., Just. Dial.), wozu man die Erläuterungen von Mt. 28, 19 vergleichen wolle, wo dieselben gleichwerthigen Varianten auftreten. Das Objekt des *εὐαγγελίζεσθαι* = *κηρύσσειν* = *διδάσκειν* war im Urtexte jedenfalls *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Clem. Rom.), wozu im Cod. Askew *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* als Variante erscheint, und wovon auch vielleicht die *μεγαλωσύνη* (sc. *τοῦ Χριστοῦ*) eine freie Variante (vgl. Esth. 5, 1: מַלְכוּת = LXX: *δόξα*) repraesentiert. Hinter allen diesen Varianten ist also ein älterer Quellentext zu erkennen, welcher Mc. 16, 20ª zu Grunde liegt. Und sollte die bereits früher von mir ausgesprochene Ansicht zu Recht bestehen, dass das Apostelverzeichniss nach Erwähnung der *ἀνάληψις* (= *ἄνοδος* bei Aristides) den ursprünglichen Schluss des Urevangeliums gebildet habe (vgl. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889 I. S. 30. 31), so könnte sehr wohl der Quellentext von Mc. 16, 20ª der ursprüngliche Abschluss des Apostelverzeichnisses und somit des Urevangeliums gewesen sein. Darüber Weiteres am Schluss des nächsten Heftes zu Act. 1, 13.

Nachträge.

Von dem i. J. 1842 entworfenen Programm Tischendorfs für die neutestamentliche Textkritik, nämlich

1. alle griechischen Uncialcodices des N. T. in entsprechender Weise zu veröffentlichen;
2. die alten Versionen von Neuem zu bearbeiten;
3. die wichtigsten Kirchenväter zu neuer Ergründung und Benützung zu bringen:

wird der letzte Theil — die Ergründung und Benützung der patristischen Literatur — durch das gegenwärtige Werk in einer bisher noch nicht vorhandenen Vollständigkeit, unter Einbeziehung der zahlreichen seitdem auf diesem Gebiete gemachten Entdeckungen, seiner Verwirklichung entgegengeführt, soweit nämlich die Evangelien in Betracht kommen, mithin für die interessanteste, wichtigste und ausgiebigste Seite der Forschung.

Nicht berücksichtigt hat Tischendorf bei diesem Plane die textkritische Verwerthung der altkirchlichen Evangeliarien und Lektionarien, auf deren Bedeutung für die Textkritik namentlich de Lagarde wiederholt hingewiesen hat. Auch in Tischendorfs Apparatus criticus findet sich bezüglich der Evangeliarien nur eine sehr geringe Ausbeute. So hat auch das zuerst von dem Grafen Miniscalchi-Erizzo i. J. 1861 veröffentlichte Evangeliarium Hierosolymitanum (von welchem man übrigens, nach einer Mittheilung Nestles, in England eine neue Ausgabe vorbereitet [1]), weniger Beachtung gefunden als es

1) Die Ausgabe de Lagarde's (Bibliothecae Syriacae a Paulo de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent. Gottingae, 1892 4°) ist mir nicht zur Hand. Von ihr sagt Schwally, Idioticon des christlich palaestinischen Aramaeisch, 1893, S. VIII, dass sie „vielleicht das glänzendste Denkmal scrupulösester Genauigkeit ist, das sich jener bewundernswerte Mann gesetzt hat."

verdient. Und ich selbst muss meinerseits das lebhafteste Bedauern darüber aussprechen, dass ich erst, als der Druck dieses Heftes seinem Ende sich näherte, von dem gedachten Evangeliarium Kenntniss genommen habe. Allerdings für diejenige Seite der Untersuchung, von welcher ich bei meinen Forschungen ausgegangen bin, für die evangelische Quellenkritik, besitzt das Evangeliarium Hierosolymita'num höchstens einen indirekten Werth. Denn diese in syrischer Schrift, einer Abart des Estrangelo, in aramäischer Sprache mit zahlreich eingemischten Graecismen hier vorliegenden Evangelien-Perikopen ruhen auf einer Rückübersetzung aus unseren canonisch-revidierten Evangelientexten und sind weit davon entfernt, irgendwie mit dem Urevangelium zusammenzuhängen. Gleichwohl sind sie — abgesehen von ihrer Wichtigkeit für die sprachliche Erforschung des Aramäischen — in textkritischer Hinsicht von hohem Werthe, sofern es sicher sehr gute, alte Handschriften gewesen sind, aus denen die Verfasser des Evangeliariums geschöpft haben, sodass manche Archaismen und manche wichtige Lesarten sich zeigen, durch welche nicht wenige singuläre anderweite Textvarianten ihre Bestätigung erhalten und in welchen mehrfach eine Verwandtschaft sogar mit Tatians Diatessaron hervortritt. Während nun diese dem Evangeliarium Hierosolymitanum eigenthümlichen Textgestalten in den nächsten Heften je den bezüglichen Parallelen einverleibt werden sollen, kann für diejenigen Partieen, welche auf das gegenwärtige Heft sich beziehen, d. h. dem ersten und zweiten Evangelium ausschliesslich angehören, die Verwerthung des Evangeliarium Hierosolymitanum — abgesehen von den durch Prof. Nestle daraus bereits gelieferten Notizen — nur in der Form von Nachträgen erfolgen.

Gleichzeitig kann in diesen Nachträgen dasjenige notiert werden, was sonst noch während des Druckes als mittheilenswerth sich gefunden hat, so namentlich auch die Entdeckung Conybeares bezüglich des Marcus-Schlusses.

Mt. 3, 4 = Mc. 1, 6.

Zu der Variante honey of the mountains = *μέλι ἄγριον* ist zu vergleichen mel montanum (ܕܒܫ ܛܘܪܐ) auf S. 499 des Evan-

geliarium Hierosolymitanum, welches auch sonst noch für ἀγρός ܛܘܪܐ = mons gebraucht. Vgl. oben S. 56.

Mt. 3, 14.

Bei Epiph. *Περὶ Πίστεως* c. 15 p. 1097 D lesen wir: *ἐλθὼν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, βαπτισθεὶς ὑπὸ Ἰωάννου, οὐκ ἐπιδεόμενος λουτρῶν.* Vgl. hierzu oben S. 57 die unter a bis d gegebenen Citate.

Mt. 5, 17.

Hierzu noch ein Nachtrag aus Orac. Sibyll. I, 330—333.

σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ σῇσι νόησον
Ἀθανάτοιο Θεοῦ Χριστὸν παῖδ' ὑψίστοιο.
Αὐτὸς πληρώσει δὲ Θεοῦ νόμον, οὐ καταλύσει,
Ἀντίτυπον μίμημα φέρων, καὶ πάντα διδάξει.

Der oben S. 75 besprochene aussercanonische Paralleltext zu Mt. 5, 18, welchen Irenaeus und Aphraates erhalten haben, findet sich auch im Evangeliarium Hierosolymitanum S. 520: Amen enim dico vobis, quia donec transeant coelum et terra, jota unum aut unus apex non praeteribit a lege aut a prophetis, donec omnia fiant. Die zu Mt. 5, 18 = Lc. 16, 17 gehörigen aussercanonischen Paralleltexte werden übrigens vollständig im nächsten Hefte bei Lc. 16, 17 zur Mittheilung gelangen.

Mt. 5, 22.

Das Evangeliarium Hierosolymitanum vertritt zu Mt. 5, 22 ebenfalls die aussercanonische Lesart εἰκῇ. Vgl. S. 116.

Mt. 5, 36.

Einen aussercanonischen Text bietet hierzu Methodius de lepra XVII, 6 p. 328 ed. Bonwetsch: „Niemand vermag ein einziges Haar sich hinzuzufügen". Hier wird die S. 95 mitgetheilte Fassung bei Clemens Al.: *οὐδεὶς δύναται* bestätigt. Andrerseits geht der Text des Methodius zum Schluss in das *προσθεῖναι* von Mt. 6, 27 über, jenes Logion, dessen Verwandtschaft mit Mt. 5, 36 von mir bereits oben hervorgehoben worden ist.

Mt. 5, 37ª.

Zu den Citaten auf S. 96 vgl. man noch Eus. Dem. ev. III, 3. Migne IV, 188: ἔστω γὰρ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὒ οὔ. Praepar. ev. XIII, 13. Migne III, 1112: πάλιν αὖ τῷ τοῦ κυρίου ῥητῷ, τῷ· ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ. Also constante Weglassung des ὁ λόγος aus dem canonischen Texte.

Mt. 10, 23.

Zu Mt. 10, 23ª finden sich noch folgende Anspielungen, erstlich Const. V, 3. p. 126, 5: καὶ τοὺς διωκομένους δὲ διὰ τὴν πίστιν καὶ [εἰς] πόλιν ἐκ πόλεως φεύγοντας διὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ κυρίου, προσλαμβάνεσθε αὐτούς, sodann Hippol. de Christo et Antichristo c. 61 p. 32 ed. Lagarde: διώκων τὴν ἐκκλησίαν φεύγουσαν ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν. Zugleich klingt hier der Schluss von Mt. 23, 34: καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν ganz deutlich an, welche Worte wegen ihrer Congenialität mit Mt. 10, 23ª ohnehin erwähnenswerth sind. In der Parallele Lc. 11, 49 lesen wir nur ἐκδιώξουσιν ohne den Zusatz ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν.

Mt. 10, 42 = Mc. 9, 41.

Die Varianten: οὐ μὴ ἀπόληται ὁ μισθὸς αὐτοῦ und οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ erklären sich aus dem unvocalisierten Grundtexte: לא יאבד שכרו. Je nachdem man יֹאבֵד oder יְאַבֵּד vocalisierte, war ἀπόληται oder ἀπολέσῃ zu übersetzen (Nachtrag zu S. 128.)

Mt. 13, 39.

Die Septuaginta bieten zu dem κακὸν σπέρμα der Clementinen (vgl. S. 150) noch eine schöne Parallele Jes. 1, 4: σπέρμα πονηρόν = זֶרַע מְרֵעִים.

Mt. 13, 42. 43.

Das αὐτοῦ in dem Citat aus Hippol. de Christo et Antichristo (vgl. oben S. 152), bei de Lagarde c. 65 p. 35, 6, ist doch wohl nur auf ἥλιος zu beziehen.

Mc. 4, 26—28.

Zu dem Gleichniss Mc. 4, 26—28 (S. 153—156) ist noch zu bemerken, dass die gleichwerthigen Wortparallelen *καθεύδειν* = *ἀποθνήσκειν* ohne Schwierigkeit aus dem hebräischen שָׁכַב zu erklären sein dürften, welches neben der Hauptbedeutung „sich niederlegen, liegen, schlafen" auch zur Bezeichnung „des Sterbens" gebraucht wird. Vgl. 2. Chron. 12, 16; 14, 1: וַיִּשְׁכַּב — LXX: *καὶ ἀπέθανε*. Diesem שָׁכַב entsprach dann sinngemäss קוּם = *ἐγείρεσθαι* = *ἀναστῆναι*. Vgl. Prov. 6, 9: עַד־מָתַי עָצֵל תִּשְׁכָּב מָתַי תָּקוּם מִשְּׁנָתֶךָ = LXX: *ἕως τίνος ὀκνηρὲ κατάκεισαι; πότε δὲ ἐξ ὕπνου ἐγερθήσῃ;* (Aquila, Symm., Theodot.: *ἀναστήσῃ*). Die Verwandtschaft des Gleichnisses mit 1. Cor. 15, 37, welche oben (S. 153) hervorgehoben worden ist, erstreckt sich auch durch das viermal wiederkehrende *σπείρεται — ἐγείρεται* auf 1. Cor. 15, 42—44. Eine geistreiche Verwendung dieses Gleichnissgedankens habe ich noch gefunden bei Methodius de resurr. LIII, 3. 4. p. 166. Bonwetsch: *ὡς γὰρ ἐκ τοῦ καθεύδειν τὸ ἐγρηγορέναι γίγνεται, καὶ οὐ πάντως ὁ καθεύδων ἐν τῷ αὐτῷ διαμένει σχήματι καθεύδων ἀεί, ἀλλ᾽ αὖθις ἀνίσταται, οὕτως καὶ τὸ ζῆν ἐκ τοῦ ἀποθανεῖν συμβήσεται, καὶ οὐ πάντως ὁ ἀποθανών, ἐπειδὰν ἀποθάνοι, ἐν τῷ αὐτῷ μένει. εἰ γὰρ ἐκ τοῦ κοιμᾶσθαι τὸ ἐγρηγορέναι καὶ ἐκ τοῦ πεσεῖν τὸ ἀνεγερθῆναι καὶ ἐκ τοῦ καταβληθῆναι τὸ ἀνοικοδομηθῆναι, τίς μηχανὴ καὶ ἐκ τοῦ κλιθέντος μὴ οὐχὶ προσδοκᾶν τὸ ἀναστήσεσθαι καὶ ἐκ τοῦ θανόντος τὸ ἀναβιώσκεσθαι; καὶ γὰρ ἡμεῖς τοῦτο οὐκ ἐξαπατώμενοι ὁμολογοῦμεν, ἐκ τῶν τεθνεώτων σωμάτων τὸ ἀναβιώσκεσθαι συμβαίνειν. καὶ μὴ μόνον τοῦτο, εἰ βούλει, ἀπὸ τοῦ καθεύδειν σκόπει καὶ ἀνίστασθαι, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶν σπερμάτων καὶ φυτῶν, ὡς ἐν πᾶσιν αὐτοῖς ἡ ἀνάστασις καταγγέλλεται. καταμάθετε γὰρ τὰ σπέρματα. πῶς γυμνά, φησί, καὶ ἄσαρκα βάλλεται εἰς τὴν γῆν, καὶ τελεσφορούμενα πάλιν ⟨τὰ αὐτὰ⟩ ἀποδίδοται. ἐπεὶ εἰ θνήσκοι μὲν καὶ σήποιτο τὰ σπέρματα, ἐκ δὲ τῶν σπερμάτων μηκέτι τὸ ἀναζῆν καὶ φύειν γένοιτο, τίς ἡ ἀναπλήρωσις μὴ οὐχὶ πάντα καταναλωθῆναι εἰς τὸ τεθνάναι;*

Mt. 15, 13.

Die Varianten *ἐκριζωθήσεται* und *ἐκριζωθήτω* (S. 171) sind doch jedenfalls aus dem Hebräischen geflossen, je nachdem man den Grundtext יֶעְקַר oder יִשָּׁרֵשׁ als Futurum fasste oder als Jussiv betrachtete. Vgl. Zeph. 2, 4: תֵּעָקֵר = LXX: *ἐκριζωθήσεται* — Hiob 31, 8: יִשָּׁרֵשׁ = LXX: *ἄῤῥιζος γενοίμην*. Symmachus gebraucht an letzterer Stelle für *ἄῤῥιζον γίνεσθαι* das Verbum *ἐκριζοῦν*.

Mt. 15, 19 = Mc. 7, 21. 22.

Zu der oben S. 176 f. mitgetheilten Abhandlung weist Prof. Harnack noch darauf hin, dass neuerdings Dieterich (Nekyia 1893) S. 163 ff. über die antiken und die christlichen Lasterkataloge gehandelt hat.

Mt. 15, 22. 27 = Mc. 7, 26. 28.

Die *γυνὴ Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα* = *Χαναναία* = *Χαναναῖτις* (vgl. S. 179) wird im Evangeliarium Hierosolymitanum als Aramea bezeichnet. Vgl. S. 254: Et mulier erat Aramea (ܐܪܡܝܬܐ) [1]), ex Syria Phoeniciae genus ejus. Ebenda findet sich zu Mc. 7, 28 die oben (S. 184) notierte Lesart: et vivunt — ein Zusatz, den die syrischen Versionen mit Tatian gemeinsam haben. Auf S. 577—580 ist die Parallel-Perikope aus Mt. mitgetheilt. Man vgl.

S. 580 Mt. 15. 27: Illa autem dixit: Etiam, Domine mi, etiam catelli edunt de micis, quae cadunt de mensa dominorum suorum, et vivunt.

S. 254 Mc. 7, 28: Et illa respondit dicens: Utique, Domine mi, et etiam canes sub mensis comedunt de micis puerorum, (et vivunt.)

Mc. 7, 34—37.

Zu der nur dem Marcusevangelium angehörigen — von Weiss nicht von der vorcanonischen Quelle abgeleiteten — Perikope Mc. 7, 31—37 habe ich aussercanonische Paralleltexte

1) Bezeichnet nach Nestle auch im Edessenischen Syrisch „die Heidin". Man vgl. dazu Kautzsch, Gramm. des Bibl.-Aram. S. 20.

nicht gefunden. Nur das Evangeliarium Hierosolymitanum bietet zu Mc. 7, 37 (S. 256) einen etwas abweichenden Text: „Et magis admirabantur, et dicentes: Bene omnia ipse fecit: etiam omnia, [quae] ipse fecit, etiam surdos ille facit, ut audiant, et illi qui non loquuntur, ut loquantur.“ Den aramäischen Ausdruck des Marcus: *ἐφφαθά* in v. 34 giebt das Evangeliarium ohne die canonische Hermeneuse: *ὅ ἐστιν διανοίχθητι*, dagegen in einer von dem canonischen Texte abweichenden Form: ܐܬܦܬܚ = אִתְפַּתַּח, mithin genau in der Form, welche grammatisch (den Singular vorausgesetzt) gefordert werden muss. Vgl. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen S. 10.

Mt. 16, 18.

Zu der Untersuchung S. 187—196 ist noch ein Hinweis auf die Auseinandersetzung Zahns, Forschungen II, 290 ff.: „Petrus das Felsenfundament der Kirche“ nachzutragen. Den dort gegebenen Bemerkungen über Mt. 16, 18 bei Origenes (Tom. XII. § 10 Opp. III, 523 sqq. ed. Delarue) ist im Wesentlichen beizustimmen. Vgl. oben S. 192 am Schluss. Dagegen sind Zahns Anschauungen über den bezüglichen Text Tatians im Diatessaron weniger sicher. Aber selbst wenn in diesem Falle Zahn Recht behielte, würden die oben gegebenen übrigen Ausführungen davon nicht berührt werden. Auch bei Eusebius (Dem. ev. II, 3. Migne IV, 216) findet sich von Mt. 16, 16—19 mit wenigen untergeordneten Varianten der canonische Text. Dass aber Paulus das Logion Mt. 16, 18 nicht gekannt hat, zeigt nicht blos Gal. 2, 10 ff., sondern auch Eph. 2, 20, wo nicht ein Apostel, sondern die Apostel in der Pluralität (*ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων* — vgl. die *θεμελίους δώδεκα* Apoc. 21, 14. 19, *τοὺς θεμελίους* Hebr. 11, 10) als Grund der Kirche bezeichnet werden, Christus aber als deren *ἀκρογωνιαῖος*. Vgl. ferner 1. Cor. 3, 11: *θεμέλιον ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός* — endlich 1. Cor. 10, 4: *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός*.

Mt. 17, 21 = Mc. 9, 29.

Zu S. 210 f. ist noch folgende Parallele aus dem Evangeliarium Hierosolymitanum (S. 258) nachzutragen: Hoc genus omnino nequit exire, nisi in jejunio et oratione.

Mt. 18, 15 = Lc. 17, 3.

Einen aussercanonischen Paralleltext zu Lc. 17, 3 = Mt. 18, 15 habe ich noch gefunden bei Methodius de lepra XVIII, 8 p. 329 ed. Bonwetsch: (sagte er:) „Wenn sündiget dein Bruder, tadele ihn. Den Busse thuenden befiehlt er anzunehmen und für einen Bruder zu halten". Hier zeigt sich das *προσδέχεσθαι* der Constitutionen. Vgl. oben S. 223.

Mt. 19, 12.

Zu den S. 249 erwähnten und in den Agrapha S. 433 abgedruckten enkratitischen Makarismen, wie sie in den Actis Pauli et Theclae enthalten sind, finden sich bei Ephraem Syr. (Opp. I, 36 D) folgende Parallelen: *ὁ δὲ ἡμέτερος νόμος ἐστὶν οὗτος· μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι. μακάριοι οἱ πενθοῦντες. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες. μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι. μακάριοι οἱ ὀνειδιζόμενοι. μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ. μακάριοι οἱ ἐγκρατευόμενοι. μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα ἁγνὸν φυλάξοντες. μακάριοι οἱ διὰ τὸν Χριστὸν ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ. μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων. μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες. μακάριοι οἱ γρηγοροῦντες καὶ προσευχόμενοι. μακάριοι οἱ προβλέποντες τὸν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. μακάριοι οἱ δακρύοντες ἐν προσευχῇ. Ταῦτα τῆς θείας γραφῆς τῶν ὀρθοδόξων*! Echtes und unechtes Material geht in diesen Makarismen durch einander.

Mt. 22, 11—13.

Zu den Parallelvarianten: *στολὴ νυμφική = ἔνδυμα νυμφικόν = ἔνδυμα γάμου* (vgl. S. 266) findet sich noch eine weitere Parallele bei Ephraem Syr. Opp. I, 44 D: *ὁ προσδοκῶν εἰς τοὺς γάμους ἐκείνους κατακλιθῆναι, ἐσθῆτα λαμπρὰν κτησάσθω.*

Mt. 24, 11 = Mc. 13, 22.

Das Parallelenverzeichniss S. 281—283 kann noch vermehrt werden durch folgendes Citat aus der Disputatio Archelai et Manetis p. 61 ed. Zacagni: „Exsurgent enim falsi Christi

et falsi Apostoli et falsi Prophetae, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducant, si potest fieri, etiam electos."

Mt. 24, 24.

Als eine Ergänzung zu der Untersuchung über den Antichrist (S. 289—293), zugleich als ein Beweis für den ursprünglich eschatologischen Charakter des Logion Mt. 7, 15 (vgl. S. 109—113. 291), ist noch zu erwähnen eine Äusserung Hippolyts, in welcher er den Antichrist unter deutlicher Bezugnahme auf Mt. 7, 15 auswendig als Lamm, inwendig als Wolf darstellt, wenn er sagt: *ἐδείχθη ὁ σωτὴρ ὡς ἀρνίον, καὶ αὐτὸς* [sc. *ὁ ἀντίχριστος*] *ὁμοίως φανήσεται ὡς ἀρνίον, ἔνδοθεν λύκος ὤν.* Hippol. de Christo et Antichristo c. 6. p. 5 ed. Lagarde.

Mt. 25, 10.

Die S. 303 zusammengestellten Texte, den *νυμφών* betreffend, können noch durch folgende Parallele bereichert werden aus Ephraem Syr. Opp. I, 44 D: *ὁ ἀγαπῶν εἰσελθεῖν εἰς τὸν νυμφῶνα καὶ ἀγαλλιασθῆναι, λαμπάδα φαιδρὰν καὶ ἔλαιον εἰς ἀγγεῖον ἀράτω.*

Mt. 25, 40.

Die Variante: quamdiu —, welche Origenes vertritt (vgl. S. 313), zeigt sich auch im Evangeliarium Hierosolymitanum (S. 232): „quamdiu omnia quae fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis." Derselbe Text gleichlautend nochmals S. 306.

Mt. 26, 34 = Mc. 14, 30.

Zu der von mir (S. 33. 326) adoptierten Abbreviatur $\bar{\kappa\varsigma}$ (= *κύριος*) im Fajjum-Fragment bemerkt Nestle: „Steht Rainer dem Urevangelium nahe, so wird er *ὁ κύριος* (anstatt *Ἰησοῦς*) nicht gebraucht haben." Die Richtigkeit der Bemerkung an sich wird von mir zugestanden. Da ich aber das Fajjum-Fragment (S. 28ff.) zunächst dem Aegypterevangelium zuweise und daher nur eine indirekte Verwandtschaft mit dem Urevangelium für möglich halte, so ist darauf hinzuweisen, dass das Aegypterevangelium gerade den Ausdruck *ὁ κύριος* bevorzugt. Vgl. Agrapha S. 385. 429.

Mt. 27, 16. 17.

Die S. 338 ff. besprochene Tradition, wonach der Name des Barabbas „Jesus" gewesen sei, wird auch durch das Evangeliarium Hierosolymitanum (S. 392 ff.) bestätigt, und zwar in der Weise, dass schon zu v. 16 der Name „Jesu" auftritt und in v. 17 wiederkehrt: „Erat autem eis tunc unus vinctus famosus, qui vocabatur Jesu Bar Rabban. Et quum essent illi congregati, dixit eis Pilatos: Quem vos postulatis ex duobus, ut dimittam vobis? Jesu Bar Rabban, an Jesum qui dicitur Christus? Und zwar ist hierbei der Name des Mörders beide Male nur „Jesu" (ܝܫܘ), der Name des Erlösers aber „Jesus" (ܝܫܘܥ) geschrieben, obwohl v. 17 beide Namen in einem und demselben Casus stehen. Der Charakter der Rückübersetzung aber aus dem Griechischen zeigt sich auch darin, dass v. 16, wo „Jesu" im Nominativ steht (ܝܫܘ ܗܘ ܕܐܬܩܪܐ), doch wie im Hebräerevangelium der Accusativ des griechischen Originals (*Βαραββᾶν*) beibehalten und in Folge dess ܒܪ ܪܒܢ = ברבן geschrieben ist. Wesentlich dieselbe Textgestalt, namentlich auch die Verschiedenheit der Namen „Jesu" und „Jesus", sowie auch der Zusatz: ex duobus (= *ἀπὸ τῶν δύο* in dem Scholion des Anastasius vgl. oben S. 338) findet sich S. 375. 376 des Evangeliarium.

Mt. 27, 46 = Mc. 15, 34.

Eusebius bringt den Kreuzesruf Mt. 27, 46 in mehrfachen Varianten. Vgl. Dem. ev. X. Migne IV, 753: *ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· Ἠλεί, Ἠλεί, λαμμᾶ σαβαχθανί;* Gleichlautend Dem. ev. X. Migne IV, 777. Dagegen Comm. in Js. 49, 7. 8. Migne VI, 433: *ἀνεβόησεν ὁ σωτὴρ εἰπών· Ἠλεί, Ἠλεί, λιμὰ σαβαχθανεί.* Ferner Dem ev. X. Migne IV, 760: *ἐβόησεν Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· Ἐλωείμ, Ἐλωείμ, λαμμᾶ σαβαχθανί, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός, ὁ θεός μου, ἵνα τί ἐγκατέλιπές με; εἴληπται δὲ ἡ Ἑβραϊκὴ λέξις ἀπὸ τῆς ἐν χερσὶ προφητείας. Αὐταῖς γοῦν συλλαβαῖς τό· Ἠλεί, Ἠλεί, λαμμᾶ σαβαχθανί, ἡ τοῦ ψαλμοῦ καταρχὴ περιέχει, ὅπερ ὁ Ἀκύλας τοῦτον ἑρμήνευσε τὸν τρόπον· Ἰσχυρέ μου, ἰσχυρέ μου, ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;* Vgl. endlich die Marcus-Parallele Eclog. proph. II, 13 in Ps. 21 (=22):

καὶ ὁ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ φωνῇ ἡ· Ἐλωεί, Ἐλωεί, λαμᾶ σαβαχθανεῖ; Migne IV, 1107 B.

Für die Übersetzung *δύναμις* = אֵל liegt ein sehr altes Zeugniss vor in dem Namen Elksai = אֵל כָּסַי = *δύναμις ἀποκεκαλυμμένη*. Vgl. Epiph. Haer. XIX, 2 p. 41 A: *φαντάζονται δὲ δῆθεν καλεῖν τοῦτον „δύναμιν ἀποκεκαλυμμένην“ διὰ τὸ ἦλ καλεῖσθαι δύναμιν, ξαὶ δὲ κεκαλυμμένον.* Und ferner Haer. XIX, 4 p. 42 C: *εἶτα δὲ διαγράφει Χριστόν τινα εἶναι δύναμιν, οὗ καὶ τὰ μέτρα σημαίνει, εἰκοσιτεσσάρων μὲν σχοίνων τὸ μῆκος, ὡς μιλίων ἐνενηκονταέξ, τὸ δὲ πλάτος σχοίνων ἓξ, μιλίων εἰκοσιτεσσάρων, καὶ τὸ πάχος ὁμοίως τερατευόμενος, καὶ τοὺς πόδας, καὶ τὰ ἄλλα μυθολογήματα.* Dies Alles schlagende Belege zu den Bemerkungen auf S. 360 und zugleich auf S. 378, die Riesengestalt betreffend, vielleicht auch ein Hinweis auf die Richtung, in welcher der Ursprung der von dem doketischen Petrusevangelium adoptierten Übersetzungsvariante *δύναμις* zu suchen sein könnte.

Mt. 27, 62—66.

Zu den sieben Siegeln des Petrusevangeliums weist Nestle noch hin auf *τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου* III. 8 (Rest of the Words of Baruch ed. Harris p. 49): *ἄκουε γῆ . . . ὁ σφραγίσας σε ἐν ἑπτὰ σφραγῖσιν.* Vgl. dazu oben S. 367 ff.

Bezüglich des Centurio Petronius im pseudopetrinischen Evangelienfragmente kann noch erinnert werden an den römischen Eparchen Petronius, von welchem berichtet wird bei Eus. Chron. II. p. 539 ed. Migne: Cajus Petronio, praefecto Syriae, praecipit, ut in Hierosolymis statuam suam sub nomine Jovis optimi maximi poneret = *Γάϊος ανδριάντα Διὸς Ἐπιφανοῦς καλουμένου ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἀναθεῖναι Πετρωνίῳ. τῷ Συρίας ἐπάρχῳ, προσέταξεν.* Syncell. p. 331.

Mt. 28, 2—4.

Zu dem *ξύλον ξύλῳ κλιθῇ* (vgl. S. 374 ff.) macht Nestle aufmerksam auf die eben zu Mt. 27, 62—66 erwähnte Schrift IX, 15 p. 63 ed. Harris: *ποιήσει αὐτὰ* [sc. *τὰ δένδρα τὰ βεβλαστηκότα καὶ μεγαλαυχοῦντα*] *κλιθῆναι τὸ δένδρον τὸ*

στηριχθέν mit den Erörterungen von Harris und Le Hire (Études Bibliques) ibid. p. 42—46.

Zu dem oben S. 375 erwähnten Citate Gregors von Nyssa ist doch vielleicht der canonische Jeremia die einzige Quelle. Vgl. Jer. 4, 4: הִמֹּלוּ לַיהוָה וְהָסִרוּ עָרְלוֹת לְבַבְכֶם = LXX: *περιτμήθητε τῷ θεῷ ὑμῶν, καὶ περιτέμνεσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν.*

Zu Gabriel und Michael (vgl. S. 370) notiert Nestle die Thatsache, dass viele christliche Inschriften Palaestinas mit den Buchstaben *XMΓ* beginnen, was nichts anderes als Christus, Michael, Gabriel sein könne. S. van Kasteren in Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins 16, 3. S. 177. 187 und die dort citierte Literatur. — Die Alten, bemerkt Nestle weiter, fanden Jes. 6, 2 nur zwei Seraphim angedeutet. S. Redepenning, Origenes I, 255 und *παραλειπόμενα Ἱερεμίου* 9, 3: *περὶ τῆς φωνῆς τῆς γλυκείας τῶν δύο Σεραφίμ.*

Zu S. 378, die Himmelfahrt des Kreuzes betreffend, notiert Prof. Harnack noch Acta Pionii c. 13 (aus dem J. 250): „dicunt dominum Jesum Christum cum cruce ad superos, facta umbrarum excitatione, remeasse". Zu der pseudopetrinischen Riesengestalt, welche dem Auferstandenen angedichtet ist, erinnere man sich der oben auf S. 42 abgedruckten, doketischen Schilderung des Leucius Charinus bei Photius, sowie der vorstehend zu Mt. 27, 46 mitgetheilten fantastischen Grössenmessung des *Χριστός* als der *δύναμις* bei den Elkesaiten nach Epiphanius. Der dabei von Epiphanius gebrauchte Ausdruck *σχοῖνος* bezeichnet ein in Aegypten gebräuchlich gewesenes Landmass, das man gewöhnlich zu 60 Stadien annimmt. Vgl. Herod. II, 6. Mit welchen Riesenverhältnissen also operierte jene Fantasie!

Mc. 16, 9. 10.

Evangeliarium Hier. p. 408: „Surrexit autem mane, prima die in hebdomada, et apparuit Mariam Magdalaitha, de qua ejecit septem daemonia. Et illa ivit, nuntiavit illis, qui lugebant, et flebant cum ea.

Mt. 28, 19ª = Mc. 16, 15.

Ganz eigenthümlich sind die Lesarten des Evangeliarium Hierosolymitanum zu Mt. 28, 19ª = Mc. 16, 15. Erstere

Stelle findet sich S. 406 in folgender Fassung: „Ite et docete me (ܠܝ ܬܠܡܝܕܘܢ) omnes gentes. Dieses „me“, welches sich sonst nirgends wiederzufinden scheint, klingt doch an S. 410, wo dasselbe Logion nach der Marcus-Relation erscheint: Ite in mundum, et praedicate evangelium meum omni creaturae. Ähnlich sind nur noch die oben mitgetheilten Varianten: *μαθητεύσατε ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* bei Eusebius. Das ܠܝ des syrischen Textes fasst Nestle als dativus commodi: und macht mir zu Jüngern alle Völker.

Mt. 28, 19ᵇ.

Bei der Erklärung der auf S. 410 unter No. 97 mitgetheilten Taufformel, wie sie nach Irenaeus bei den Valentinianern in Gebrauch war, ist das aramäische Idiom, jedoch mit Hebraismen vermischt, vorauszusetzen, wie solche aramäisch-hebraisierende Mischtexte in den canonischen Fassungen des Kreuzesrufes zu Mt. 27, 46 = Mc. 15, 34 (vgl. oben S. 356 f.) vorliegen, wie auch der auf S. 444 besprochene Name *Ἠλξαΐ* (*Ἤλ* = אֵל rein hebräisch, כְּסֵי aramäisch) einen solchen Mischtext repraesentiert, und wie auch das aramäische Idiom des Evangeliarium Hierosolymitanum mit Hebraismen (und Graecismen) vielfach durchsetzt ist. Ein solcher Mischtext eignete sich ja auch besonders dazu, um mystische Formeln herzugeben, welche die Hörenden in stummes Erstaunen versetzen sollten (vgl. oben S. 410: *καταπλῆξαι τοὺς τελειουμένους*). So war nun auch die aramäische Taufformel der Valentinianer eine mystische Verschleierung der Trinität, wie solches aus der (unter No. 98) beigefügten *ἑρμηνεία* des Irenaeus zu erkennen ist. Für das Einzelne aber dürfte diese *ἑρμηνεία* nur irreleitend sein. Man muss zur Erklärung der einzelnen Worte vielmehr an die griechischen Taufformeln der Valentinianer und der Marcosier sich halten, welche bei ihnen neben der kabbalistischen aramäischen Formel in Gebrauch waren. Hiernach wird es evident, dass nach בשמא = *βασεμα* = *εἰς ὄνομα* der *πατήρ* als *ἀποκεκρυμμένος* (No. 99) = *ἄγνωστος* (No. 102) bezeichnet werden sollte. Hierzu weiss ich aber bis jetzt keine bessere Erklärung als das hebräische גנוז, den sollennen Ausdruck für *ἀπόκρυφος*. Nestle notiert mir dazu aus Payne-Smith, Thesaurus Syriacus p. 751 die aramäische Übersetzung אלהא גְנִיזָא = *ἄγνωστος θεός* Act. 17, 23.

Anstatt des für das Aramäische zu erwartenden גניזא wäre also eine hebraisierende Form *χανοσση* vorauszusetzen und ausserdem die Verwechselung von *μ* und *ν* zu statuieren —, das letztere eine Annahme, welche im Hinblick auf die alte griechische Minuskel-Schrift, wie sie z. B. Tischendorf in seinen Evangelia apocrypha repristiniert hat, mit Schwierigkeiten nicht verknüpft ist, da in dieser Schreibweise *μ* und *μ* (= *ν*) einander zum Verwechseln ähnlich sind.

Zur Erklärung des zweiten Bestandtheils *βααιανουρα* in No. 97 dienen in der Formel No. 99 die Worte: *ἐν ταῖς ζωαῖς τοῦ φωτός* = בחיי נהורא = *βα-αια νουρα*, wie denn ܢܗܘܪܐ = נהורא im Evangeliarium Hierosolymitanum für אור = *φῶς* regelmässig gebraucht wird. Wir haben hier also eine johanneische Bezeichnung des Sohnes. Vgl. Joh. 1, 4: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς*, wie auch der *ἄγνωστος πατήρ* in Joh. 1, 18ª seine Parallele besitzt.

Auch der dritte, auf das *πνεῦμα ἅγιον* bezügliche, Textbestandtheil bewegt sich in johanneischen Ausdrücken. Das anscheinend dunkele *μισταδια* ist zu recognoscieren als Part. Hithpaal von dem aramäischen שהד = *μαρτυρεῖν*, von welchem auch das Gen. 31, 47 in den hebräischen Text eingesprengte aramäische שָׂהֲדוּתָא (= LXX *μαρτυρία*) abstammt. Das Part. Hithpaal: מִשְׂתַּהְדְיָא entspricht genau der griechischen Formel *μισταδια*, zugleich aber auch dem johanneischen: *ἐκεῖνος μαρτυρήσει* Joh. 15, 26. An derselben johanneischen Stelle (ebenso Joh. 16, 13) findet sich in dem *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* = רוחא דקושטא (= ܪܘܚܐ ܕܩܘܫܛܐ im Hierosolymitanum) die richtige *ἑρμηνεία* von *ρουα δακουστα* vor. Man vgl. dazu Const. V, 7: *καὶ μαρτυρίᾳ πνεύματος* (oben S. 398), ferner die *ἀλήθεια* sowohl in der Formel der Valentinianer No. 99 als in derjenigen der Marcosier No. 102.

Von den Schlussworten *βαφογορ καλαχθει* hat die *ἑρμηνεία* des Irenaeus den ersten Theil *βαφογορ* = *ἐν τῷ σώματι* richtig gedeutet. Denn *φογορ* entspricht dem hebräischen פֶּגֶר = *σῶμα*, dem jüdisch-aramäischen פְּגַר, פְּגִירָא, dem פוגר, פוגרא = ܦܓܪܐ des Evangeliarium Hierosolymitanum. Dagegen gänzlich verfehlt ist die Deutung des *καλαχθει* durch *ἐβασίλευσας*, gleich als ob ein Stamm מלך vorgelegen hätte. Dieser Ausdruck *βασι-*

λεύειν hat mit der Taufe Nichts zu thun. Mit Rücksicht darauf, dass hier eine Taufformel vorliegt, und dass dieselbe dem Taufenden in den Mund gelegt wird (vgl. ἐπιλέγουσιν in No. 97), bin ich geneigt — obwohl hierin Nestle (wie theilweise bezüglich χαμοσση) nicht zustimmt —, in καλαχθει die (hebraisierende) 1. Pers. Sing. Pail von קלח = giessen (im Talmud) zu vermuthen. Es ergäbe sich dann folgender, vortrefflich sich eignender, Gesammtsinn:

βασεμα χανοσση = בשמא גנזא = εἰς ὄνομα ἄγνωστον
βα-αια νουρα = בחיי נהורא = ἐν ταῖς ζωαῖς τοῦ φωτὸς
μισταδια ρουα δακουστα = משתהדיא רוחא דקושטא = τὸ μαρτυρούμενον πνεῦμα τῆς ἀληθείας
βαφογορ καλαχθει = בפוגר קלחתי = εἰς τὸ σῶμα ἐκχέω. Vgl. Διδ. VII, 3: ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ.

Mc. 16, 9—20.

Über den canonischen Marcus-Schluss existiert eine 323 Seiten in Gross-Oktav umfassende Untersuchung, nämlich das bereits oben zu Mc. 16, 20 erwähnte Werk von Burgon: The Last Twelve Verses of the Gospel according to S. Mark, vindicated against recent critical objectors and established by John W. Burgon, Oxford and London 1871, „eine — wie de Lagarde (Mittheilungen I, 113) sich ausdrückt — unbeschreiblich ansprechende, von klarer und warmer Liebe zur Kirche und zur Wissenschaft förmlich überfliessende, in Deutschland selbstverständlich unbekannte Abhandlung".

Burgon vertheidigt mit Nachdruck und mit Überzeugung die Echtheit des Marcus-Schlusses und seine ursprüngliche Zugehörigkeit zum zweiten canonischen Evangelium. Von dem hohen und ehrwürdigen Alter dieses in Mc. 16, 9—20 enthaltenen Textabschnittes bin auch ich meinerseits je und je überzeugt gewesen. Meine patristischen Forschungen haben mich in dieser Überzeugung nur noch bestärkt.

Trotzdem halten Burgons Behauptungen sowohl der Textkritik als der Quellenkritik gegenüber nicht Stich. So ehrwürdig das Alter dieses Abschnittes Mc. 16, 9—20 ist, so gewiss rührt derselbe von einem anderen Autor her als demjenigen, dem mit Mc. 16, 8 die Feder entfallen war. Nicht nur dass die beiden

ältesten Uncial-Codices, der Vaticanus und der Sinaiticus (vgl. Heft I, 19), im Verein mit vielen anderen gewichtigen Zeugen (vgl. Tischendorf, Ed. oct. crit. maj. N. T. p. 403—407) die ursprüngliche Nichtzugehörigkeit von Mc 16, 9—20 zu dem zweiten Evangelium bekunden, — wir haben zwei noch viel ältere Zeugen: den ersten und den dritten Evangelisten. Beide lassen es deutlich erkennen, dass mit Mc. 16, 8 (= Lc. 24, 8 = Mt. 28, 8) ihre Marcus-Quelle versiegte. Jeder von diesen beiden bietet von da ab andere Stoffe, deren verschiedenartiger Charakter an sich es zeigt, dass der bestimmende Einfluss des Marcusevangeliums mit Lc. 24, 8 = Mt. 28, 8 sein Ende gefunden hat. Die ganze schriftstellerische Art der Schlusspartien Mt. 28, 9—20 und Lc. 24, 9—53 bekundet es, dass hier Quellen fliessen, die von der Hand des zweiten Evangelisten nicht erschlossen waren. Aber auch der Abschnitt Mc. 16, 9—20 selbst erweist sich bei eingehender textlicher Analyse als ein nicht zum Marcusevangelium ursprünglich zugehöriger Bestandtheil. So legen alle drei synoptischen Evangelien für Mc. 16, 9—20 das Zeugniss ab: hier redet ein anderer Verfasser als Marcus.

Aber wer war es, dem wir diesen Marcus-Schluss verdanken? Die Antwort liegt nahe: derjenige, welcher den ersten Evangeliencanon zusammenfügte und redigierte! Aber wer war dieser Redaktor der ältesten canonischen Evangeliensammlung? Undurchdringliches Dunkel lag bisher über diesen Fragen. Da hat unsere an wichtigen literärischen Entdeckungen so reiche Zeit auch bezüglich unsers Marcus-Schlusses eine Entdeckung gebracht, welche geeignet ist, dieses Dunkel zu lichten.

Unter der Überschrift: „Aristion, the author of the last twelve verses of Mark" veröffentlichte im Expositor (Oktober-Heft 1893 S. 241—254) Conybeare eine kurze, aber wichtige Abhandlung, in welcher er seine auf unsere Frage bezügliche, in einer armenischen Evangelienhandschrift gemachte, Entdeckung der theologischen Welt zur Kenntniss brachte.

Im Unterschied nämlich von allen übrigen armenischen Evangelien-Übersetzungen, welche sämmtlich den Marcus-Schluss weglassen, bringt der i. J. 989 geschriebene, in der Patriarchalbibliothek von Etzschmiadzin befindliche armenische Evangelien-Codex den Abschnitt Mc. 16, 9—20 von derselben Schreiber-Hand, doch so dass zwischen Mc 16, 8 und 9 ein Zwischenraum

von zwei Linien gelassen und in demselben, roth geschrieben, die Bemerkung:

Ariston Britzu (= Ἀριστωνος πρεσβυτέρου)

eingefügt ist. Diese Bemerkung, welche ohne Zweifel auf einer sehr alten Tradition beruht und durch die Abschreiber von Jahrhundert zu Jahrhundert getreulich fortgepflanzt worden ist, nimmt eine ganze Linie ein (während der Codex in zwei Columnen geschrieben ist) und bildet somit die Überschrift des Abschnittes Mc. 16, 9—20. In einer Zeit, da von Textkritik in unserem Sinne und vollends von Quellenkritik nicht die Rede war, legt diese Überschrift, Ἀριστωνος πρεσβυτέρου ein zweifaches Zeugniss ab, einmal für die ursprüngliche Nichtzugehörigkeit des canonischen Marcus-Schlusses zum zweiten Evangelium, sodann für die Autorschaft dieses sehr frühzeitig an Mc. 16, 8 angefügten Abschnittes.

Freilich eine volle Lichtung des Dunkels in letzterer Hinsicht ist bei der Kürze dieser Notiz noch nicht gegeben. Nimmt man den Namen Ἀριστων streng und genau in der überlieferten Form, so kann allerdings keine andere Persönlichkeit als Ariston von Pella in Betracht kommen. Doch ist die Austauschung der Namen Ἀριστων und Ἀριστίων in alter Zeit sehr häufig gewesen und vielfach nachgewiesen. Adoptiert man die Form: Ἀριστίων —, so liegt es nahe, dem Vorschlag Conybeares zu folgen, welcher, angeregt durch seinen Freund Archer, in dem Verfasser des Marcus-Schlusses den von Papias (bei Eus. H. E. III, 39) neben dem Presbyter Johannes als seinen Gewährsmann genannten Aristion wieder zu erkennen meint. Der Inhalt und der Charakter des Abschnittes Mc. 16, 9—20 würde mit dieser Annahme sich wohl vertragen. Dieser Abschnitt ist frei von aller Effekthascherei, frei von aller legendenhaften Ausmalung, wie sie z. B. im pseudopetrinischen Evangelium sich findet, er zeichnet sich vielmehr aus durch compendiöse Knappheit, welcher man es ansieht, dass der Verfasser weniger sagt, als er weiss. Und so hat denn sowohl Zahn (Theol. Literaturblatt 1893 No. 41) dem Vorschlag Conybeares im Wesentlichen zugestimmt, als auch Harnack, von welchem (Theol. Literaturzeitung 1893 No. 25) die Aeusserung vorliegt: „M. E. ist der Thatbestand ein solcher, dass principielle Skepsis hier nicht am Platze wäre" — sich nicht ablehnend verhalten hat.

Gleichwohl sind auch die dagegen geltend zu machenden Bedenken sorgfältig zu erwägen.

Erstlich handelt es sich bei der Berufung des Papias auf seine beiden Gewährsmänner, Johannes und Aristion, um mündliche παραδόσεις, nicht um schriftliche Aufzeichnungen. Die Überschrift des Marcus-Schlusses aber: Ἀριστωνος πρεσβυτέρου, welche sich in jenem armenischen Evangelien-Codex findet, ist — gerade wegen ihrer Kürze — derart, dass hier nicht ein Gewährsmann mündlicher Tradition, sondern der schriftstellerische Urheber des Abschnittes genannt sein muss.

Zweitens: es ist durchaus unwahrscheinlich, dass Aristion, wenn er der Verfasser des Marcus-Schlusses gewesen wäre, dieses nicht auch dem Papias überliefert oder dass Papias eben da, wo er auf Grund der ihm gewordenen mündlichen παραδόσεις über Entstehung und Charakter des Marcusevangeliums so Treffendes zur Mittheilung bringt, über den Ursprung des Marcus-Schlusses sollte geschwiegen haben, wenn er von einem seiner Gewährsmänner darüber irgend Etwas in Erfahrung gebracht hätte.

Drittens: es ist unwahrscheinlich, dass, nachdem der erste und der dritte Evangelist das Marcusevangelium nur in dem mit Mc. 16, 8 abgegrenzten Umfang gebraucht haben, und nachdem diese ursprüngliche Gestalt desselben noch in den beiden ältesten Codices erhalten und noch Jahrhunderte hindurch in der Kirche bekannt gewesen ist, die schriftstellerische Abrundung des zweiten Evangeliums durch Anfügung des jetzigen canonischen Schlusses früher als die Entstehung unsers Evangeliencanons geschehen sei. Es ist aber nicht angänglich, die Abfassung unsers vierfältigen Evangeliencanons in die Zeit des Aristion zu verlegen, in welcher die mündliche παράδοσις noch so grossen Einfluss und so hohe Bedeutung besass.

Dass aber der Ursprung des canonischen Marcus-Schlusses mit der Entstehung des Evangeliencanons zusammenfällt, darauf weisen entscheidende Indicien hin. Was bisher bei der textkritischen Untersuchung des Marcusschlusses noch von keiner Seite hervorgehoben worden zu sein scheint, auch nicht wohl erkannt werden konnte, weil der Zusammenhang zwischen den Textfamilien der Evangelien und der ältesten Gestalt des Evangeliencanons noch nicht ans Tageslicht

gezogen war, das sei auf Grund der in Heft I, 30—47 gegebenen Darlegung zum ersten Male constatiert. Gemäss der auf S. 36 des Einleitungsheftes aufgestellten textkritischen Norm: „Übereinstimmung des griechischen Codex D, der altlateinischen Versionen und des Syrers Curetons ergibt unzweifelhaft den Text des Archetypus", d. h. des um 140 n. Chr. entstandenen ältesten Evangeliencanons, muss der Marcus-Schluss, welcher vom Codex Cantabr., von der syrischen Übersetzung Curetons und sieben Italae-Handschriften, darunter dem wichtigen Codex Colbertinus, vertreten, ausserdem aber auch in dem von derselben Quelle abhängigen Diatessaron (um 160—170) enthalten gewesen ist, jenem ältesten Evangeliencanon, dem Archetypus der genannten Handschriften, angehört haben. Dieser Evangeliencanon, welchen bereits Justin kannte, aber noch nicht ausschliesslich benützte, eroberte sich in wenigen Jahrzehnten — abgesehen von der syrischen Kirche — die Alleinherrschaft und brachte daher zugleich den Marcus-Schluss zu der frühzeitigen — von Irenaeus bereits ausdrücklich erwähnten — Anerkennung und weiten handschriftlichen Verbreitung.

War nun ein Ariston der Verfasser des canonischen Marcus-Schlusses, so wird derselbe Ariston auch der Redaktor des ältesten Evangeliencanons gewesen sein. Dieselbe Hand, welche die vier Evangelien zu einem wohlgegliederten Ganzen zusammenfügte, fügte auch dem zweiten Evangelium zu dessen schriftstellerischer Abrundung den Abschnitt Mc. 16, 9—20 hinzu. Da nun diese doppelte, im Grunde einheitliche, redaktionelle Thätigkeit in keinem Fall auf den Apostelschüler Aristion, den Gewährsmann der von Papias gesammelten mündlichen *παραδόσεις*, zurückgeführt werden kann, so wird die armenische Überschrift: „Ariston Eritzu" (d. i. *Ἀρίστωνος πρεσβυτέρου*), wie schon Sanday vermuthet hat (vgl. Conybeare S. 243), keine andere Persönlichkeit im Sinne haben als den wohlbekannten Ariston von Pella. Damit harmoniert die Zeit, in welcher Ariston lebte, die Örtlichkeit, in welcher er wirkte, und sein kirchlicher Charakter, soweit er uns bekannt ist.

Für die Wirkungszeit Aristons ist das Jahr 135 der terminus a quo, ein terminus, welcher mit der Entstehung des Evangeliencanons um 140 (vgl. Heft I, 12) aufs Beste zusammen-

trifft. Aristons Wirkungsort war Pella im Ostjordanland, nach der Zerstörung Jerusalems der Sitz des jerusalemischen Bischofs, der Mittelpunkt des ältesten, so ehrwürdigen Judenchristenthums. In der Nähe von Pella lagen auch die Sitze des haeretischen Judenchristenthums. Vgl. Epiph. Haer XXX, 18 p. 142 A bezüglich der Ebioniten: *ἀπό τε τῆς Βατανέας καὶ Καρνάϊμ καὶ Ἀσταρώθ τὸ πλεῖστον, Μωαβίτιδός τε καὶ Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ, ἐπέκεινα Ἰδρααῶν.* Haer. XL, 1 p. 291 D: *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ἐν Κωχάβᾳ*[1], *ἔνθα οἱ τῶν Ἐβιωναίων τε καὶ Ναζωραίων εἶδαι ἐνήμξαντο.* Euseb. Onom. p. 372, 9—13 ed. Lagarde: *Κωβά, ἥ ἐστιν ἐν ἀριστερᾷ Δαμασκοῦ. ἔστι δὲ καὶ Κωβὰ κώμη ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν, ἐν ᾗ εἰσὶν Ἑβραῖοι οἱ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες Ἐβιωναῖοι καλούμενοι.* Die in diesen Gegenden ansässig gewesenen Ebioniten und Nazaraer sind es, von denen der früheste Gebrauch des ersten Evangeliums bezeugt ist. Vgl. oben S. 2. 3. Nach Pella aber sind wir auch gewiesen, wenn wir nach dem Geburtsort des ersten Evangeliums forschen, da die jerusalemischen Traditionen, welche in den eigenthümlichen Stücken des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* (Mt. 27, 3—10; 27, 52. 53. 62—66; 28, 2—4. 9—15) ihren Niederschlag gefunden haben, bei der Übersiedelung der jerusalemischen Gemeinde (Eus. H. E. I, 7) nach Pella mit verpflanzt worden waren. Nach derselben Örtlichkeit endlich weist uns die Frage bezüglich der Entstehung des ältesten Evangeliencanons, dem gerade durch das an die Spitze gestellte judenchristliche *εὐαγγέλιον* sein charaktervoller Stempel aufgeprägt worden ist.

Wie Zeit und Ort, so eignet sich auch der Charakter Aristons, um in ihm den Redaktor des ersten Evangelien-

---

1) Nestle macht hierzu auf den merkwürdigen Umstand aufmerksam, dass der Schreiber der vaticanischen Handschrift, durch welche uns das Evangeliarium Hierosolymitanum erhalten ist, Elias aus Abel, Abl in einem „Sternkloster" war (ἀπὸ ἀστ[έρων] μονῆς) und sagt dazu: „Vielleicht hängt was wir an christlich palaestinischer Literatur haben, mit diesem ältesten transjordanischen Judenchristenthum zusammen. Lagarde hat bekanntlich schon längst auf die Bedeutung hingewiesen, welche diese Gegenden für die Urgeschichte der Kirche haben, vielleicht hat er mit solchen Gedanken einen Theil seiner letzten Kraft an die Ausgabe des Evangeliarium Hierosolymitanum gewandt."

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

canons und zugleich den Verfasser des Marcus-Schlusses zu erkennen. Als „Presbyter" wird jener Autor von Mc. 16, 9—20 durch die armenische Evangelienhandschrift bezeichnet. Dass Ariston nicht Bischof von Pella gewesen ist, kann man aus dem Verzeichnisse der jerusalemischen Bischofe ersehen, welches Epiphanius Haer. LXVI, 20 zur Mittheilung bringt.[1]) Die ersten 15 Bischöfe, sämmtlich Judenchristen (Epiph. p. 637 A: *οὗτοι δὲ ἀπὸ περιτομῆς ἐπεσκόπευσαν τῆς Ἱερουσαλήμ*), tragen Namen, welche mit dem Namen Aristons Nichts gemein haben. Und wollte man diese Bischofsliste als historisch unbegründet nicht voll gelten lassen, so ist doch gewiss, dass ein Name wie der Aristons, wenn dieser Bischof von Pella-Jerusalem gewesen wäre, nicht hätte in Vergessenheit gerathen können. War er aber nicht Bischof, so war er höchst wahrscheinlich Presbyter in Pella. Und waren die Bischöfe geborene Judenchristen, so werden es die Presbyter in Pella nicht minder gewesen sein. Dass aber Ariston ein Judenchrist gewesen ist, geht aus den über ihn uns erhaltenen Nachrichten, so karg sie sind, doch mit Bestimmtheit hervor. Denn in dem von ihm in griechischer Sprache verfassten Dialog zwischen Jason und Papiscus war gegenüber dem alexandrinischen Juden Papiscus der Judenchrist Jason als der Vertreter und Repraesentant des Christenthums überhaupt dargestellt. Vgl. Orig. Praef. in libr. c. Cels. Ein Judenchrist muss aber auch der Redaktor des ältesten Evangeliencanons gewesen sein. Denn sonst würde es unbegreiflich bleiben, wie das judenchristliche *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* an die Spitze dieses Canons kommen konnte. Derjenige, welcher die vier canonischen Evangelien zum ersten Male in ein Ganzes zusammenfügte, hat zweifellos das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* höher geschätzt als alle anderen Evangelien. Das Alles passt vorzüglich auf den judenchristlichen Presbyter Ariston von Pella.

Ist dieser Zeitgenosse Justins der Urheber des Evangeliencanons gewesen, ist diese für die Weiterentwickelung der Kirche so entscheidend gewordene That, die Herstellung des Evangeliencanons, von Pella ausgegangen, dann begreift sich auch,

1) Dieses Bischofs-Verzeichniss stimmt im Wesentlichen mit den Listen des Eusebius (Hist. Eccl. IV, 5. V, 12; Chronicon VI bei Migne I, 536 ff.) überein.

dass Justin, der aus dem benachbarten Samaria stammte, frühzeitig davon Kenntniss nehmen, dass Justin, der zweifellos von einem Nazaräer für das Christenthum gewonnen worden ist und der sein Lebenlang seine Sympathie für das altkirchliche, ehrwürdige Judenchristenthum bewahrt hat, der Neuschöpfung des Evangeliencanons durch alsbaldigen Gebrauch seine Sanktion ertheilen, dass sein Schüler Tatian diesen Evangeliencanon in seinem *διὰ τεσσάρων* für die syrische Kirche bearbeiten und dass in wenigen Jahrzehnten die kirchliche Anerkennung des Evangeliencanons sich vollenden konnte.

So wäre es denn möglich, dass die Entdeckung Conybeares und jene wichtige Nachricht in der armenischen Handschrift von Etzschmiadzin nicht blos das Dunkel lichtete, welches bisher auf dem canonischen Marcus-Schlusse lastete, sondern zugleich die noch viel wichtigere Frage nach der Autorschaft des Evangeliencanons ihrer Klärung entgegenführte.

Photo-Offsetdruck von Rösch & Winter, Leipzig.

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.** Neue Fragmente des Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rud. Handmann.** III, 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.** Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchgn von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von **Johs. Dräseke.** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet von **Carl Schmidt.** XII, 692 S. 1893. M. 22 —

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S. Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

IX, 2. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von **Adolf Harnack.** Zweite verbesserte u. erweiterte Aufl. VIII u. 98 S. 1893. M. 2 —

IX, 3/4. Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** 313 S. 1893. M. 10 —

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.**
1. Textkritische u. quellenkritische Grundlegungen. VII, 160 S. 1893. M. 5 —
2. Paralleltexte zu Matthäus und Marcus. VIII, 456 S. 1894. M. 14.50

XI, 1. Das Kerygma Petri. Kritisch untersucht von **Ernst von Dobschütz.** VII, 162 S. 1893. M. 5 —

XI, 2. Acta SS. Nerei et Achillei. Text u. Untersuchung von **Hans Achelis.** IV, 70 S. 1893. M. 3 —

XI, 3. Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert von **Ernst Rolffs.** VIII, 139 S. 1893. M. 4.50

XI, 4. Textkritische Studien zum Neuen Testament von **Wilhelm Bousset.** VIII, 144 S. 1894. M. 4.50

XII, 1. Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins. Von **Adolf Schlatter.** IV, 94 S.
Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur. Von **Adolf Harnack.** 32 S. 1894. M. 4 —

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

X. BAND HEFT 2

AUSSERCANONISCHE

PARALLELTEXTE

ZU DEN

EVANGELIEN

ZWEITES HEFT

PARALLELTEXTE ZU MATTHAEUS UND MARCUS

GESAMMELT UND UNTERSUCHT

VON

ALFRED RESCH

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

vol. 10 pt. 1
(1893)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

VOL 10 P.I
(1893).